Das
römische Bußsacrament,

nach seinem

biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwickelung

dargestellt und kritisch beleuchtet.

Zugleich zur Abfertigung des Herrn Professor Dr. Michelis zu Paderborn.

Von

Georg Eduard Steitz,
evangelisch-lutherischem Pfarrer zu Frankfurt am Main.

Nostra ratio est ejusmodi: cum de priscis ecclesiae ritibus agitur, nihil temere, nec absque veterum scriptorum expressis testimoniis afferendum.
Dionysii Petavii animadversiones in Epiphanium fol. 246

Frankfurt am Main.
Verlag von Karl Theodor Völcker
(vormals H. Zimmer'sche Sortimentshandlung).
1854.

Vorwort.

Wenn es dem Verfasser nur darum zu thun gewesen wäre die Streitschrift eines katholischen Theologen in öffentlicher Entgegnung zu widerlegen, so würde dieser Zweck in wenigen Wochen und in wenigen Bogen zu erreichen gewesen sein, aber ihm schwebte ein weiteres Ziel vor. Die Förderung der Ohrenbeichte wird von der römischen Kirche in unseren Tagen aufs Neue in den Vordergrund aller Bestrebungen gestellt; die Jesuiten verfolgen darin eine wesentliche Aufgabe ihrer Missionen; sie suchen in ihren Predigten den göttlichen Ursprung dieses Instituts und seine Nothwendigkeit zur Seligkeit zu beweisen. Schon das große Gewicht, welches unsere Gegner auf ein so erprobtes Mittel der geheimen Gewissensleitung legen, und die Hoffnungen, welche sie zur Befestigung ihrer Herrschaft daran knüpfen, sollten bei uns keine Gleichgültigkeit und Sicherheit dagegen aufkommen lassen.

Um so mehr ist es zu bedauern, daß — so weit meine Kenntniß reicht — seit Daillé und Pertsch*) dem katholischen Bußsacrament von protestantischer Seite keine monographische Bearbeitung gewidmet worden ist. Auch das, was unsere großen kirchengeschichtliche Werke darüber enthalten, ist nicht ganz erschöpfend. Für den seligen Neander scheint der Gegenstand wenig Interesse gehabt zu haben. Herr Professor Gieseler hat zwar ein sehr reiches Material dazu gesammelt,

*) Johannis Dallaei de sacramentali sive auriculari Latinorum confessione disputatio. Genevae 1661. Ein namentlich für die patristische Periode ausgezeichnetes Werk. Die Gründlichkeit und der Scharfsinn, womit Daillé die Behauptungen der Jesuiten bekämpft und den Widerspruch aufdeckt, in welchem sie unter einander selbst stehen, war der römischen Theologie höchst unbequem, sie suchte darum diese Schrift durch Schmähung und verächtliche Geringschätzung in Mißcredit zu bringen. J. G. Pertsch, Recht der Beichtstühle 1. Ausgabe Halle 1721. 2. A. Wolfenbüttel 1738. Dieser Hildesheimer Rechtsgelehrte bestritt eine damalige Richtung in der lutherischen Kirche, welche die vor dem Geistlichen abzulegende Beichte und dessen Absolution zur nothwendigen Bedingung der Sündenvergebung zu machen suchte. Er wies, so gründlich es die Hülfsmittel seiner Zeit gestatteten, den allmähligen Bildungsgang des römischen Beichtinstituts nach, steht aber darin ganz auf Daillé's Schultern.

aber in fortlaufendem Zusammenhang erst von Gratian und Peter dem Lombarden an. Die Bußanstalt der älteren Kirche ist auch bei ihm nur in sehr allgemeinen Grundzügen gezeichnet. Augusti hat dieselbe in seinen Denkwürdigkeiten aus dem Standpunkt der kirchlichen Archäologie und folglich mehr nach ihren äußeren Seiten behandelt. Ueber das Verhältniß, in welchem sich die Väter die kirchliche Reconciliation zur göttlichen Sündenvergebung dachten, findet man nur vereinzelte Winke, die begreiflicher Weise mehr irreleiten, als aufklären. Unter diesen Umständen darf man sich nicht wundern, daß auch monographische Bearbeitungen einzelner Parthien der älteren Kirchengeschichte, wenn sie diesen Gegenstand berühren, nur Unvollständiges, nicht selten sogar Irrthümliches bieten *). Daß sich das heutige Bußsacrament aus der Bußanstalt der alten Kirche entwickelt habe, darüber herrscht allgemeines Einverständniß, aber den Uebergang hat man bis jetzt nicht nachgewiesen, die Erscheinungen, durch die er bedingt war und in denen er sich vollzog,

---

*) Als schlagendes Beispiel führen wir die sonst so gründliche Arbeit des seligen Rettberg an: Thascius Cäcilius Cyprianus, Bischof von Carthago. Göttingen 1831. Dort heißt es S. 393: „Erst nach abgehaltener Bußzeit trat ein feierliches Geständniß des Vergehens, exomologesis, ein: daß die Buße selbst vorhergehen müsse, erhellt aus ep. 16., wo schon bei geringeren Verbrechen verlangt wird, daß Buße geübt und zur gehörigen Zeit nach Anordnung der Kirchenzucht das Geständniß geschehe." Dieß ist ein völliges Mißverständniß. Die Stelle (bei Pamelius ep. X. fol. 23.) heißt: Nam cum in minoribus peccatis *agant* peccatores *poenitentiam* justo tempore et secundum disciplinae ordinem *ad exomologesin veniant* u. s. w. Daß aber exomologesis hier nicht confessio bedeuten kann, zeigt wohl klar Cyprians Ausspruch im 55. Briefe (Pamel .52. fol. 90.), worin er beide Begriffe sichtlich unterscheidet: quia apud inferos *confessio* non est, nec *exomologesis* illic fieri potest u. s. w. Wenn er nun in demselben Briefe (fol. 88.) sagt: *poenitentiam non agentes*, nec *dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suae professione testantes*, so sieht man, daß er hier durch die letzte Worte ganz den Begriff nmschreibt, den er im 16. Briefe durch ad exomologesin venire ausdrückte; poenitentiam agere heißt ihm im Herzen, im Stillen, für sich Buße thun, ad exomologesin venire, exomologesin facere secundum disciplinae ordinem, nach der von der Kirche festgestellten Bußzucht sich zur kirchlichen Bußübung einstellen, den äußeren Bußakt vollziehen und unter Thränen und durch die ganze trauervolle Haltung vor der Gemeinde den Seelenschmerz an den Tag legen, also ein thatsächliches Bekenntniß des inneren Schmerzes, keine Aufzählung der einzelnen Sünden. So fassen den Begriff mit Recht schon Petavius u. d'Aubespine.

blieben unbeachtet. In dem ganzen Zeitraum, der Augustin von dem Lombarden trennt, werden meist nur Leo der Große, das Theodulfische Capitulare und das zweite Cabilonensische Concil erwähnt. Freilich sind auch die abendländischen Pönitentialbücher erst seit zwei Jahren durch die äußerst verdienstliche Arbeit des Herrn Professor Wasserschleben so übersichtlich zusammengestellt und so trefflich erläutert worden, wie es ihrer Wichtigkeit gebührt.

Ich glaubte darum nichts Ueberflüssiges zu unternehmen, wenn ich die Bußanstalt der alten Kirche nach ihren wesentlichsten Grundzügen, die Entstehung der Privatbeichte und Privatbuße aus derselben, die Ausdehnung der beiden letzteren auf Neigungen und Gedankensünden und den durch die Victoriner und den Lombarden vorbereiteten Uebergang zum heutigen Lehrbegriff der römischen Kirche, sowie die Bestimmungen, in welchen die Scholastiker dem letzteren seine Vollendung gegeben haben, in einer fortlaufenden geschichtlichen Entwicklung darstellte. Sollte indessen diese Darstellung einen wirklichen Werth für den kirchlichen Kampf der Gegenwart gewinnen, so mußten die Entstellungen der geschichtlichen Wahrheit, wie sie seit Bellarmin und dem Troß der ihm nachfolgenden älteren Jesuiten in der römischen Theologie herkömmlich geworden sind, an einzelnen Stellen aufgedeckt und widerlegt werden. Dazu gab Herr Professor Michelis vortreffliche Veranlassung, da er in seiner gegen mich gerichteten „Abwehr“ sehr bequem Alles zusammengestellt hat, was er darüber bei Binterim, Klee und anderen neueren katholischen Schriftstellern vorfand, freilich meist ohne Angabe dieser Quellen. Diese polemische Beziehung meiner Schrift, die zugleich ein Zurückgehen auf die biblische Theologie und ein kritisches Eingehen in die Lehrbestimmungen des Tridentinums forderte, gewährte mir auf der einen Seite den Vortheil einer größeren Freiheit und einer lebhafteren Bewegung in der Behandlung, nöthigte mich aber auch auf der anderen zu einer rascheren Beschleunigung dieser Arbeit, als es mir bei allen Punkten im Interesse der Gründlichkeit wünschenswerth sein konnte. Ich habe sie gegen Mitte des Juni während eines Badeaufenthaltes, wo mir nur meine Quellenauszüge zu Gebote standen, begonnen und nach meiner Rückkehr in Frankfurt

in den Stunden, die mir meine Amtsthätigkeit übrig ließ, vollendet. Recht sehr bedauere ich, daß die Rücksicht auf die durch den nächsten Zweck gezogenen Grenzen mir nicht gestattet hat Manches, was allerdings der Schrift eine größere Vollständigkeit gegeben haben würde, z. B. die Sitte der Krankenbeichte, in den Kreis dieser Untersuchungen aufzunehmen. Sollte trotz mancher Mängel, deren ich mir an meiner Arbeit bewußt bin, eine competente Kritik die Anerkennung mir nicht versagen, daß ich nicht nur einen in neuester Zeit weniger beachteten Gegenstand, in welchem die Gebiete der kirchlichen Archäologie, der Dogmengeschichte und der Symbolik sich so innig durchdringen, dem allgemeinen Interesse wieder näher gebracht habe, sondern daß es mir auch gelungen sei, den Entwickelungsproceß dieses Instituts nach seinen Hauptmomenten in einem klaren und anschaulichen Bilde an dem Geiste des denkenden Lesers vorüberzuführen und manches Unbestimmte genauer zu bestimmen, so würde ich darin einen reichen Lohn finden für die nicht mühelosen Nachforschungen, zu welchen diese Untersuchung mich nöthigte. Dabei kann ich aber den Wunsch nicht unterdrücken, es möchten die kritischen Blätter mit derselben Humanität, welche das theologische Litteraturblatt der Darmstädter allgemeinen Kirchenzeitung längst übt, den Verfassern der von ihnen beurtheilten Schriften ein Exemplar der Recension zustellen, da es mit Ausnahme der Universitätsstädte sehr schwer hält von den meisten Einsicht zu nehmen und aus ihnen den Gewinn für die Läuterung und Durchbildung der eignen Ansicht zu ziehen, den die im rechten Geiste geübte Kritik stets gewähren wird.

Schließlich fühle ich mich gedrungen meinen herzlichen Dank Allen auszusprechen, welche mich durch ihre Bemühungen bei meiner Arbeit hülfreich unterstützt haben, insbesondere den Bibliothekaren, Herrn Dr. Haueisen in Frankfurt und Herrn Professor Dr. Sachse in Heidelberg, deren unermüdliche Gefälligkeit gewiß Jeder zu erfahren Gelegenheit hat, der zu wissenschaftlichen Zwecken die von ihnen verwalteten literarischen Schätze benutzt. Zu gleichem Danke verpflichtet mich die zuvorkommende Aufnahme, welche mir auf der großherzoglichen Hofbibliothek zu Darmstadt zu Theil wurde.

Frankfurt a. M. den 15. September 1853.

Georg Eduard Steitz.

Inhalt.

III. Wann ist die Privatbeichte in der Kirche entstanden und wie hat sie sich zur heutigen Ohrenbeichte entwickelt?

IV. Welche Bestimmungen hat das Tridentinum über das Bußsacrament aufgestellt und wie bestehen dieselben vor der Kritik?

Als im November vorigen Jahres die Jesuiten ihre Mission in Frankfurt eröffneten, hielt ich mich in meinem Gewissen verpflichtet und durch meine Stellung als evangelisch-lutherischer Stadtpfarrer berechtigt gegen dieses immer keckere und rücksichtslosere Hervortreten ultramontaner Demonstrationen zunächst vor den evangelischen Gemeinden meiner Vaterstadt offenes Zeugniß abzulegen. Ich that dieß in der Brochüre: Wie beweisen die Jesuiten die Nothwendigkeit der Ohrenbeichte? und in dem Nachtrage dazu, womit ich die vorzugsweise gegen mein Schriftchen gerichtete Schlußpredigt des Pater Roh beantwortete. Sämmtliche Beurtheilungen in protestantisch theologischen Blättern gaben mir das erfreuliche Zeugniß, daß meine Arbeit nicht nur mit Gründlichkeit, sondern auch mit ruhiger Mäßigung und mit Fernhaltung aller unwürdiger Persönlichkeiten abgefaßt sei; selbst ausgezeichnete Universitätslehrer erfreuten mich durch ihre Zustimmung. Nichts destoweniger gefiel es dem Herrn Dr. F. Michelis, Professor am Priesterseminar zu Paderborn, gegen mich mit einer Streitschrift aufzutreten: „Abwehr des von Herrn G. E. Steitz auf die katholische Beichtanstalt gemachten Angriffs," worin in widriger Weise der wissenschaftliche und der sittliche Standpunkt ineinander spielen und nicht nur die objective Wahrheit der von mir geführten Beweise, sondern auch die Wahrhaftigkeit meiner Gesinnung und meines Charakters in Abrede gestellt wird. Dieses Libell kam mir leider erst in der letzten Woche des April zu Gesicht, und so sehr ich mich zu einer schleunigen Beantwortung gedrungen fühlte, sah ich mich doch durch meine gerade sehr gehäuften Amtsgeschäfte genöthigt, einen dazu gelegeneren Zeitpunkt abzuwarten. Dieser ist mir nun in ländlicher Abgeschiedenheit geworden, und ich schreite darum ungesäumt zur Ausführung meines seit Wochen gehegten Vorhabens.

Der Name Michelis ist dem protestantischen Publikum längst aus öffentlichen Blättern bekannt. Herr Dr. Eduard Michelis war zur Zeit des kölnischen Streites Caplan bei dem verstorbenen Erzbischof v. Droste-Vischering und Theilnehmer an seinen gegen die preus-

sische Staatsgesetzgebung gerichteten Schritten, er theilte mit seinem hohen Gönner die Verhaftung und die Gefangenschaft und ist jetzt Professor an dem Priesterseminare in Luxemburg, wo er mit seinem Bischofe, dem apostolischen Vicar Laurent, die frühe eingeschlagene Richtung verfolgt. Bei der vorigen Herbst in Münster gehaltenen Versammlung der katholischen Vereine, hat er unvergeßliche Worte gesprochen; er stellte das Programm für den großen Plan der Katholisirung des protestantischen Deutschlands auf; er wies hin auf den schweren Kampf, vielleicht den letzten Entscheidungskampf, der die Frage zwischen der Kirche Gottes und dem Protestantismus, diesem Principe der Leugnung der Auctorität Christi in der Kirche, diesem Principe der Verneinung und Zerstörung, worin sich die Gewalt des bösen Feindes in der Welt offenbart, zur endlichen Lösung bringen müsse, und ermuthigte durch den Hinblick auf das herrliche Ziel, das vielleicht nicht ohne Mühe und Schweiß, ja vielleicht nicht ohne das Blut vieler Märtyrer erreicht werden dürfte *).

Ganz denselbe Geist des bigotten Fanatismus und der niedern Beschränktheit wissenschaftlicher Anschauung athmen die Bogen, welche der jüngere Bruder Dr. Friedrich Michelis mir gewidmet hat, und der Leser wird leicht begreifen, wie derselbe S. 1 in dem Erscheinen meiner Schrift ein Hinderniß für „die bei der heiligen Mission wirksame Gnade" erblicken und es schmerzlich bedauern konnte (S. 4), „daß die kirchliche Büchercensur, diese in ihrer ganzen Strenge auf wahrer Weisheit beruhende Maßregel der Kirche, auch unter den Katholiken, so lax gehandhabt werde." Ich für meine Person sehe in den Jesuitenmissionen kein Werk der Gnade, sondern eine Losung zur confessionellen Zwietracht und zum Kampfe gegen die heilige Wahrheit des Evangeliums. Darum halte ich es für Gewissenssache jedes wahren Protestanten diesem Gebahren eines beschränkten Confessionsgeistes und eines finsteren Zelotismus so viel Hindernisse entgegenzusetzen, als das meiner Ueberzeugung nach einzig erlaubte Mittel im Geisteskampfe, die freie öffentliche Besprechung, aufzubieten vermag. Freilich bin ich weit von dem Wahne entfernt, als übte die Stimme der evangelischen Wahrheit und die unbefangene Anschauung der Geschichte auf Herrn Michelis und seine Geistesgenossen irgend einen Eindruck; aber ich bin überzeugt, daß nicht blos

*) Man findet diese denkwürdige Rede in dem 1. Heft des I. Bandes der zu Hildesheim erscheinenden Zeitschrift: „Luther oder der Papst," S. 14—30 vollständig abgedruckt und gründlich beleuchtet.

Protestanten, sondern auch manche denkende und ruhig prüfende Katholiken wirklichen Gründen ein geneigtes Ohr schenken werden. Für solche allein ergreife ich die Feder, damit Herr Michelis und die mit ihm verbündeten Jesuiten nicht etwa als unbesiegbare Streiter erscheinen.

Herr Professor Michelis wirft mir S. 7 und 13 vor, daß ich in der ganzen Streitfrage nicht nur den wesentlichen Controverspunkt (S. 26 meines Schriftchens) verwirrt, sondern mir auch eine directe und grobe Unwahrheit erlaubt und obendrein mindestens drei Ungenauigkeiten in acht Zeilen zusammengedrängt habe, indem ich behauptete, dieser Controverspunkt liege in der Frage: 1) Ob in den ersten Jahrhunderten nicht blos der Gefallne öffentliche Buße gethan, sondern auch jeder Christ dem dazu bestimmten Priester ins Geheim gebeichtet, (während es doch jetzt noch nicht Gesetz der Kirche sei, daß man einem bestimmten Priester beichten müsse), 2) ob er dabei alle einzelnen Sünden aufgezählt, (während doch nur die Beichte der schweren Sünden gefordert werde), 3) ob der Spruch des Priesters als unfehlbares Gottesurtheil gegolten habe (was die römische Kirche nie gelehrt habe). Die Ablehnung der beiden ersten Beschuldigungen ist nicht schwer. Die Frage, welche zwischen Pater Roh und mir schwebte, war die, ob die Ohrenbeichte, wie sie Innocenz III. gebot, von Anfang der Kirche an bestanden habe. Es war natürlich, daß ich bei der Beantwortung derselben die einzelnen Bestimmungen aus der Verordnung des vierten Lateranconcils und nicht aus dem Tridentinum entlehnte. Dort aber ist nur von einem bestimmten Priester, dem proprius sacerdos, die Rede und die Beichtpflicht erstreckt sich auf alle Sünden, nicht blos die schweren. Oder will etwa Herr M. diesen Papst und dieses allgemeine Concil der Verwirrung wesentlicher Gesichtspunkte beschuldigen? Den dritten Vorwurf, den der directen und groben Unwahrheit, werde ich am Schlusse dieser Schrift besprechen.

Wenn Herr M. nun den eigentlichen Streitpunkt S. 12 so fixirt: „ob in der Kirche eine von Christus gegründete und an das Apostelamt, welches im Episcopate und Priesterthume sich fortsetze, geknüpfte richterliche Gewalt der Sündenvergebung vorhanden sei und also von Anfang an vorhanden gewesen sei, womit denn die zweite Frage nach der Nothwendigkeit des Bekenntnisses an und für sich schon von selbst beantwortet sei," so führt er damit allerdings die Controverse auf eine tiefere principielle Frage zurück, welche zwischen Pater Roh und mir nicht zur Discussion gekommen ist. Ich mache mir ein Vergnügen daraus den hingeworfenen Handschuhe aufzunehmen und löse diese Frage zunächst in vier andere auf:

1) Lehrt die Schrift eine priesterliche richterliche Gewalt der Sündenvergebung und die Nothwendigkeit eines Bekenntnisses vor dem Priester?

2) Kennen die ältesten Väter eine solche Gewalt und haben sie dieselbe in ihrer öffentlichen Bußdisciplin geübt?

3) Wann ist die Privatbeichte in der Kirche entstanden und wie hat sie sich zur heutigen Ohrenbeichte entwickelt?

4) Welche Bestimmungen hat das Tridentinum über das Bußsacrament aufgestellt, und wie bestehen dieselben vor der Kritik?

Ich werde in der Beantwortung dieser Fragen einen ganz selbstständigen Weg einschlagen und die Entstehung und Entwickelung der römischen Lehre vom Bußsacrament durch alle historische Momente bis auf Innocenz III. verfolgen.

Alle einzelnen von Herrn Michelis aufgestellten Gründe und angezogenen Quellen werden dabei an ihrem Orte zur Sprache kommen und mir die Gelegenheit gegeben werden die wesentlichen Grundzüge meines früheren Schriftchens zu rechtfertigen, manches Ungenauere schärfer zu bestimmen und zugleich dem Publicum darzuthun, wie es um die wissenschaftliche Gründlichkeit dieser Jesuitenfreunde bestellt ist.

I.

Lehrt die Schrift eine richterliche priesterliche Gewalt der Sündenvergebung und die Nothwendigkeit eines Bekenntnisses vor dem Priester?

§. 1.

Kein Priesterthum im neuen Testamente.

Das neue Testament erwähnt einen Priesterstand innerhalb der christlichen Kirche, wie ihn die römische Kirche behauptet, nirgends. Wohl finden wir bereits in den apostolischen Gemeinden Beamte: die Diaconen zum Behufe der Armenpflege (Apost. 6, 1—6) und die Aeltesten oder Bischöfe, welche nach dem Vorbilde des jüdischen Synagogenrathes der Gemeinde vorstanden und ihre Angelegenheiten ordneten. Daß beide letzteren Namen, Aeltester (Presbyter) und Bischof (Aufseher, Vorsteher), nicht zwei verschiedene Rangstufen, sondern ein und dasselbe Amt bezeichneten, beweisen unwidersprechlich die Abschiedsworte, welche Paulus Ap. 20. zu Milet an die Vorsteher der Gemeinde zu Ephesus richtete. Sie werden nämlich V. 17 die Aeltesten genannt und V. 28 redet er sie an als die Bischöfe, die der heilige Geist gesetzt habe, zu weiden die Gemeinde Gottes.

Ein besonderer Priesterstand steht aber auch im grellen Widerspruche mit dem Grundgedanken des Evangeliums selbst. Das Priesterthum des alten Bundes ist durch das Gesetz geordnet, Christus aber ist des Gesetzes Erfüllung und darum des Gesetzes Ende (Röm. 10, 4). Er ist der wahre Hohepriester, der uns durch sein Blut den Eingang in das Heiligthum geöffnet und die Vergebung vermittelt hat; so bedürfen wir keines Opfers für die Sünde und folglich keiner priesterlichen Vermittelung mehr, außer der seinigen. Durch ihn, als den lebendigen Weg, haben wir freien Zugang (Hebr. 10, 18—22) und Alle, die an ihn glauben, sind nun selbst ein auserwähltes Geschlecht und ein königliches Priesterthum (1 Petr. 2, 9). Wir müssen

darum dem Herrn M. vollkommen beistimmen, wenn er S. 25 sagt, daß nach dem Bewußtsein der ganzen alten Welt, sowohl bei den Juden, als bei den anderen Völkern, die wie immer geschehene Aussöhnung der Sünde ein charakteristisches Amt des Priesters war; denn dieser Gedanke einer priesterlichen Vermittelung gehört durchaus der alten Welt an, wurzelt in heidnischen und jüdischen Vorstellungen, widerspricht eben so sehr der hohenpriesterlichen Thätigkeit Christi, als dem priesterlichen Charakter der Erlöseten und kann, als ein antichristlicher Bestandtheil der römischen Kirche, von uns Protestanten nicht stark genug verworfen werden [1]).

§. 2.

Matth. 16, 18. 19.

Zwar beruft sich die römische Kirche (und mit ihr Herr M. S. 16—19) zur Begründung ihrer angemaßten richterlichen Priestergewalt auf mehrere Stellen der heiligen Schrift; wir werden daher diese Aussprüche einer kurzen exegetischen Prüfung unterwerfen, senden aber eine grundlegende Bemerkung voraus. Schon der greise Simeon spricht über dem Kinde Jesu Luc. 2, 34 zu Maria das weissagende Wort: „Siehe dieser wird gesetzt zu einem Fall und Auferstehen Vieler und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird, und es wird ein Schwert durch deine Seele dringen, auf daß vieler Herzen Gedanken offenbar werden.“ Mit der Erscheinung Christi hebt eine ernste Entscheidung an und geht durch die gesammte Menschheit und durch alle Zeiten hindurch: je nachdem sie das von ihm erworbene und in ihm dargebotene Heil im Glauben annehmen oder verwerfen, gehören sie dem Himmelreiche an, oder werden von seinen Segnungen ausgeschlossen. In diesem Sinne spricht der Herr zu seinen Jüngern, Matth. 10, 12. 13: „Wo ihr in ein Haus gehet, so grüßet dasselbige, und so es dasselbige Haus werth ist, wird euer Friede auf sie kommen. Ist es aber nicht werth, so wird sich euer Friede wieder zu euch wenden.“ In diesem Sinne fassen die Apostel selbst ihre Mission unter den Menschen auf, 2. Cor. 2, 15. 16: „Wir sind Gott ein guter Geruch Christi, beides unter denen, die

---

[1]) Ich finde es daher ganz begreiflich, daß Pater Roh vor wenigen Wochen einen römischen Katholik, der zum Protestantismus übertreten wollte, mit den Worten abgemahnt haben soll: „Sie wollen Protestant werden? darin sehe ich keine Consequenz; wollten Sie Jude oder Heide werden, das könnte ich allenfalls noch consequent nennen.“

selig werden und unter denen, die verloren werden; diesen ein Geruch des Todes zum Tode, jenen aber ein Geruch des Lebens zum Leben."

Aus diesem Gedanken müssen die Aufträge verstanden werden, welche Christus seinen Jüngern theils während seiner irdischen Wirksamkeit, theils nach seiner Auferstehung gegeben hat. Zu Petrus, der eben vor ihm das Bekenntniß abgelegt: „Du bist Christus der Sohn des lebendigen Gottes," sagt er Matth. 16, 18. 19.: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeine und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Und ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben. Alles was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein und Alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein."

Zwei Fragen drängen sich uns hier auf: Wem wird diese Vollmacht ertheilt? und was begreift sie in sich? Auf die erste antworten wir: Nicht dem Petrus persönlich, sondern ihm als dem treuen Organe des Geistes Gottes und dem beharrlichen Jünger Christi. Allen, die wie Petrus glauben und wie Petrus bekennen, gilt diese Verheißung: sie sind tüchtige Grundsteine zum Bau Gottes auf Erden, welche das Reich, das nicht von dieser Welt ist, tragen sollen [1]). Nichts spricht dafür, daß Jesus in diesen Worten einen Apostelfürsten mit fortdauerndem Kalifate seiner Nachfolger habe einsetzen wollen. Auch das dreimalige: Weide meine Schafe! Joh. 21, 15—17, worauf sich M. S. 18 beruft, begünstigt eine solche Auffassung nicht. Es gehören eben keine „Herenkünste," sondern nur „gesunder Menschenverstand" und eine unbefangne Auslegung dazu, um einzusehen, daß mit diesen Worten der Auferstandne dem Petrus, der ihn dreimal verleugnet und damit des Apostelamtes sich verlustig gemacht hat, auf sein dreimaliges Bekenntniß: Du weißt, daß ich dich lieb habe, den verlornen Hirtenstab zurückgibt, ihm aber keinen Vorzug vor den übrigen Aposteln einräumt. Wäre in Petrus, Matth. 16, 18. 19, der römische Papst vorgebildet, dann müßten alle auf jenen bezügliche Worte Jesu die gleiche Beziehung auf diesen haben, dann müßte dieser seinen Typus auch wiederfinden in dem Petrus, dem sein Meister unmittelbar nach jener Verheißung, Matth. 16, 23. zuruft: „Hebe dich, Satan von mir, du bist mir ärgerlich, denn du meinest nicht was göttlich, sondern was menschlich ist!" Petrus selbst aber ist ein gewaltiger Zeuge gegen seinen angeblichen Antitypus in Rom und gegen alles Ungöttliche und menschlich Gesetzte in der römischen Kirche. Er zeugt gegen Herrschaft über die

---

[1]) Vergl. Neander, Leben Jesu. Hamburg 1852. S. 471. Stier, die Reden des Herrn Jesu 1. Auflage 2, 204.

Gemeinde, I. Petr. 5, 3. 4, gegen ein besonderes Priesterthum 2, 5. 9, gegen Anmaßung über die weltliche Obrigkeit V. 13—17., gegen Silber und Gold und schändlichen Gewinn, Ap. 3, 6, I. Petr. 5, 2, gegen ungebührliche Ehrenbezeugung, z. B. den Pantoffelkuß, Ap. 10, 25. 26, gegen Unfehlbarkeit V. 34. Wo ist endlich auch nur die leiseste Spur einer Suprematie des Petrus über die andern Apostel in der Geschichte der ersten christlichen Kirche zu finden? Nicht Petrus allein, sondern die Zwölfe berufen, Ap. 6, 2, die Menge der Jünger zusammen; Ap. 15, 7, führt er zwar in der Berathung der Apostel das Wort, aber Jacobus spricht im Namen Aller V. 13—29 das Urtheil, I. Petr. 5, 1, nennt er sich nur den Mitältesten und Gal. 2, 13—14, läßt er sich von Paulus öffentlich wegen seiner Heuchelei strafen [2]).

Wenn somit diese Vollmacht nicht als ein persönliches Vorrecht des Petrus, sondern als ein gemeinsames Recht sämmtlicher Apostel und aller derer, die durch ihr Wort an Christum glauben (Joh. 17, 20), als ein gemeinsames Vorrecht der gesammten christlichen Gemeinde aufgefaßt werden muß, so fragt sich weiter: Was schließt sie in sich? Christus hat vom Baue seiner Gemeinde auf dem Grunde des Glaubensbekenntnisses des Petrus, auf dem Grunde seiner eigenen ewigen Sohnesherrlichkeit und Mittlermacht, geredet. Zum Bilde des Hauses gehört die Pforte und der Schlüssel, gehört das Binden und Lösen, denn die Alten schlossen und öffneten ihre Thüren mit dem Schlüsselstabe, der den Riemen auf= und zuzog [3]). Was ist nun der Schlüssel des Himmelreichs? Er ist die einfache Verkündigung des Evangeliums, der Sündenvergebung, welche die Pforte des Heils aufthut, wenn sie den Glauben in dem Herzen wirkt, und sie schließt, wenn sich das Herz gegen sie freiwillig verstockt; welche also jene vorhin besprochene Entscheidung in den Seelen durchführt, kraft deren Christus dem Einen zur Auferstehung, dem Andern zum Falle gereicht, und diese Verkündigung ist das Recht der gesammten christlichen Kirche, welches dieselbe öffentlich und auf organischem Wege durch das von Christo gewollte Predigamt, im täglichen Leben durch jedes ihrer gläubigen Glieder verwalten läßt. Damit ist eine „richterliche priesterliche Gewalt der Sündenvergebung" in keiner Weise gesetzt.

---

[2]) Stier a. a. O. 2, 207.

[3]) Stier 2, 212.

§. 3.

Joh. 20, 21—23.

Doch vielleicht ergibt sich eine solche aus Joh. 20, 21—23? Dort spricht der Auferstandene zu seinen Jüngern: „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Und da er das sagte, blies er sie an und spricht zu ihnen: Nehmet hin den heiligen Geist, welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten." Herr Michelis sagt S. 18: „diese Worte werden so lange und so weit und breit der gesunde Menschenverstand seine Rechte behauptet, nicht anders verstanden werden können, als die katholische Kirche sie von Anfang an verstanden hat, daß nämlich Christus hier seinen Aposteln, als seinen Stellvertretern (wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch) die Gewalt der Sündenvergebung ertheilt und zwar die eigentlich richterliche Gewalt für die nach der Taufe begangenen Sünden, weil sie nicht allein die Macht haben sollen zu vergeben, sondern auch zu behalten, weil also ihnen die vollständige, aber darum nicht willkührliche Macht der eigenen Entscheidung zugesprochen wird," und S. 20 fügt er hinzu: „dieses eine Wort ist vollständig ausreichend, um die Ansprüche der katholischen Kirche auf göttliche Einsetzung ihres heiligen Bußsacramentes zu begründen." Trotz dieser sehr kategorischen und zuversichtlichen Behauptung, denn mehr gibt Herr Michelis nicht und den Beweis ist er schuldig geblieben, hege ich einige wohlbegründete Zweifel an der Richtigkeit dieser Auffassung. Was berechtigt die römische Kirche diese Worte auf die nach der Taufe begangenen Sünden zu beschränken, da von Sünden überhaupt die Rede ist? Wo ist hier von einem besonderen Sacramente zur Erlassung gerade dieser Sünde die Rede, dessen Verwaltung ausschließlich den Aposteln und ihren angeblichen Nachfolgern, dem Papste, den Bischöfen und den Priestern, anvertraut wäre? Woher weiß Herr M., daß die Kirche diese Stelle „von Anfang an" auf das heilige Bußsacrament bezogen hat? Tertullian führt sie gar nicht an; in Cyprians Briefen aber wird sie dreimal citirt, ohne alle Beziehung auf das „heilige Bußsacrament," das man damals weder dem Namen noch der Sache nach kannte, sondern jedesmal mit directer Hinweisung auf die durch die Taufe vermittelte Sündenvergebung [1]).

Nicht eine richterliche Priestergewalt überträgt in diesen Worten der Herr den Aposteln, sondern er weiht sie zu ihrer gesammten apostolischen

---

[1]) Cf. Cypriani opera ed. Pamelius Antwerp. 1589. ep. 73. fol. 166. ep. 75. fol. 184 (in Verbindung mit Matth. 16, 16 ff.) ep. 76 fol. 192.

lischen Thätigkeit überhaupt, zu Botschaftern der Versöhnung an seiner Statt, daß sie die Vergebung der Sünden in seinem Namen allen Völker predigen und durch Predigt, Taufe und Abendmahl auch wirklich in den gläubigen Herzen bewirken sollen; darum leitet er diesen Auftrag mit den Worten ein: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch;" darum verheißt er ihnen nicht bloß in symbolischer Anhauchung den heiligen Geist, sondern er gibt ihnen ein wirkliches Pfand desselben bis zur völligen Ausgießung am Pfingstfeste. So faßt nicht bloß die protestantische Exegese diese Stelle, auch die unbefangene ältere katholische Schriftauslegung bewegte sich in derselben Richtung, bis das Tridentiner Concil mit seinen willkührlichen Bestimmungen dazwischen trat. Der Mainzer Prediger und Franziskaner-Quardian Johannes Wild, gewöhnlich Ferus genannt, ein Zeitgenosse der Reformation, schreibt in seinem Commentar über das Evangelium Johannis zu dieser Stelle: „Mit diesen Worten zeigt Jesus an, wie und zu welchem Gebrauch er ihnen den heiligen Geist gegeben, nämlich zur Vergebung der Sünden, und nicht allein für die Apostel, sondern daß sie denselben Geist und dieselbe Vergebung durch das Wort der Predigt und die an das Wort geknüpften Sacramente spenden sollten. — Euch erwähle ich darum und bestegle und bekräftige mit dem heiligen Geiste eure Herzen für das Wort des Evangeliums, daß ihr ausgehend in alle Welt das Evangelium verkündiget aller Creatur und die Vergebung durch das Wort des Evangelinms und durch die Sacramente spendet. Wer diese von euch empfängt, soll der Vergebung so gewiß sein, als habe er das Wort aus meinem Munde gehört. — Diese Mittel, durch welche Gott die Sünden vergibt, sind das Wort Gottes und die Sacramente, von denen er bei Matthäus sagt: Gehet hin in alle Welt, lehret alle Völker und taufet sie [2])." Auch er bezieht also diese Stelle nicht auf das Bußsacrament, sondern auf die ganze apostolische Vollmacht und Wirksamkeit.

Für diese Auffassung, als die einzig mögliche, spricht auch die Parallelstelle bei Lucas, wo der Auferstandne 24, 45—49, nachdem er den Jüngern das Verständniß der Schrift eröffnet hat, zu ihnen spricht: „Also ist es geschrieben und also mußte Christus leiden und auferstehen am dritten Tage und predigen lassen in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern und

---

[2]) Der Verf. bediente sich der Mainzer Ausgabe dieses Werkes vom Jahre 1550. Da sie nicht paginirt ist, konnte er die Seitenzahl nicht angeben, der Leser wird die Stelle leicht finden. Es ist die Erklärung zu Joh. 20, 21—23.

anheben zu Jerusalem. Ihr aber seid deß alles Zeugen. Und siehe, ich will auf euch senden die Verheißung meines Vaters.“ Denn wo wahrhafte Verkündigung des Evangeliums ist, da wirkt sie auch wahrhafte Vergebung der Sünden in den bußfertigen und gläubigen Gemüthern; den unbußfertigen und ungläubigen aber behält sie die Sünden vor für das Gericht. Wenn dagegen Herr M. dieß S. 11 „eine bloße leere Ankündigung der Sündenvergebung nennt,“ so verräth er damit nur, daß er weder die Macht des göttlichen Wortes kennt, das lebendig, kräftig und schärfer, denn kein zweischneidiges Schwert scheidend durchdringet und ein Richter wird der Gedanken und Sinne des Herzens, (Hebr. 4, 12,) noch die Verheißung, die Gott selbst Jes. 55, 10. 11, auf die Verkündigung desselben gelegt hat, nämlich daß es gleich dem Regen und Schnee, der vom Himmel kommt und die Erde fruchtbar und wachsend macht, nicht wieder leer zu Gott zurückkehren, sondern vollbringen soll, wozu er es sendet. Er bestätigt mit diesem äußerst beschränkten Einwurfe durchaus die Richtigkeit der Ausstellung, welche Baur gegen den katholischen Lehrbegriff geltend gemacht hat [3]). Dem römischen Katholiken sind nämlich die Sacramente vorzugsweise die gottgeordneten Mittel des Heils. Das Wort Gottes behauptet für ihn nicht als Gnadenmittel den gleichen Rang; es ist für ein System, wie das römische, zu wenig äußerlich, zu wenig handgreiflich, viel zu geistig. Die Sacramente sind es wesentlich, durch welche, wie das Tridentiner Concil [4]) behauptet, alle wahre Gerechtigkeit entweder beginnt, oder die begonnene gemehrt, oder die verlorne wieder erworben wird.

Ebenso nichtig ist der Schluß, der gewöhnlich aus dieser Stelle bei Johannes auf die Nothwendigkeit der Beichte gezogen wird. Fehlt nämlich für die Behauptung einer darin ausgesprochenen richterlichen Gewalt der Priester jeder Beweis, so ist auch nicht einzusehen, wie darin die Nothwendigkeit einer Beichtpflicht oder gar der von der römischen Kirche gelehrten allgemeinen Beichtpflicht liegen kann. Ich mache insbesondere darauf aufmerksam, daß die Textesworte in genauer Uebertragung aus dem Grundterte nicht lauten: Welchen ihr die Sünden erlasset — behaltet; sondern: wenn ihr einigen die Sünden erlasset — behaltet. Sollte aber in diesen Worten der Gedanke ausgesprochen werden, daß die Sündenvergebung in der Kirche an die priesterliche Vermittelung geknüpft sei, so müßten sie unstreitig folgende

---

[3]) Baur der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. 2. Aufl. Tübingen 1836. S. 438.

[4]) Sess. VII. Decret. de sacramentis. Prooemium.

Fassung haben: Allen, denen ihr die Sünden erlasset, sind sie erlassen; Allen, denen sie nicht von **euch** erlassen werden, denen sind sie behalten. Denn daß Erlassen und Behalten nur die zwei äußersten Pole des Gegensatzes sind, und daß zwischen beiden noch eine andere Möglichkeit in der Mitte liegt, — etwa wie zwischen schönem Wetter und Regen — sieht wohl auch der Blödeste ein.

Endlich muß ich es auch geradezu verabreden, daß die Bischöfe und Priester der römischen Kirche die Erben dieser Vollmacht zur Sündenvergebung sind, von der Jesus bei Johannes redet. Denn wem überträgt er dieselbe? Seinen Aposteln, als den durch seinen Geist geheiligten Persönlichkeiten. Dieselbe Gabe des Geistes aber empfangen nach ihnen Alle, die Buße thun und sich taufen lassen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden. (Ap. 2, 38.) Darum ruft Petrus (V. 39.) den im Tempel versammelten Juden zu: „Euer und eurer Kinder ist diese Verheißung und Aller, die ferne sind, welche Gott, unser Herr, herzurufen wird." Oder waren die Gläubigen, welche Ap. 4, 31, beteten und voll wurden des heiligen Geistes und das Wort Gottes mit Freudigkeit redeten, waren sie alle ordinirte Bischöfe und Aelteste? Das wird uns Herr M. schwerlich einreden wollen. Nicht also auf eine priesterliche Würde der Apostel und ihrer angeblichen Nachfolger hat Christus die Sündenvergebung in der Kirche gegründet, sondern auf die Kraft seines Geistes und seines Wortes; nicht einem Priesterstande hat er die Vollmacht sie zu verkündigen anvertraut, sondern der Gemeinde aller wahrhaft Gläubigen und vom Geiste Gottes Erfüllten. Darum folgen im apostolischen Symbolum die Sätze in dieser Ordnung: Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, die Vergebung der Sünden. Denn wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche, und wo die Kirche ist, d. h. die wahrhafte Gemeinschaft des Wortes und des Glaubens, da ist auch Vergebung in Fülle. Bis zu welcher unglaublichen Höhe aber in diesem Punkte die Verwirrung der Begriffe bei Herrn M. geht, sehen wir deutlich, wenn er S. 19 die Worte Jesu Matth. 28, 20: Ich bleibe bei euch alle Tage bis an der Welt Ende, als einen ausdrücklichen biblischen Beleg für seine Behauptung anführt, daß sich in der richterlichen Priestergewalt das Apostelamt bis zum Ende der Zeiten fortsetze. Denn daß Christi Gegenwart nicht an den Stand und die usurpirten Rechtsbefugnisse des römischen Priesterthums geknüpft ist, dafür sprechen das wachsende Verderben und die zunehmenden Mißbräuche in dieser Kirche bis zum 16. Jahrhundert. Daß er aber trotz dieses wachsenden Verfalls von seinen wahren Gläubigen nicht ließ,

sondern in ihnen durch seinen Geist fortwirkte und eine neue Zukunft seines Reiches vorbereitete, das beweist die Reformation, als ein mächtiges Gotteszeugniß, als eine erneute Geistesschöpfung.

§. 4.

Matth. 18, 15—20.

Mit scheinbar, aber auch nur scheinbar größerem Rechte dürfte sich die römische Theologie auf Matth. 18, 15—20, berufen. Dort spricht Jesus: „Sündigt dein Bruder an dir, so gehe hin und strafe ihn zwischen dir und ihm allein. Höret er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Höret er dich nicht, so nimm noch einen oder zween zu dir, auf daß alle Sache bestehe auf zweier oder dreier Zeugen Munde. Hört er die nicht, so sage es der Gemeinde. Hört er die Gemeinde nicht, so halte ihn als einen Heiden und Zöllner. Wahrlich ich sage euch: Wo zween unter euch eins werden auf Erden, warum es ist, das sie bitten wollen, das soll ihnen wiederfahren von meinem Vater im Himmel, denn wo zween oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen." Hier haben die Worte: Was ihr auf Erden binden werdet u. s. w. nach dem ganzen Zusammenhange in dem sie stehen, eine engere Bedeutung, als in der Parallelstelle, Matth. 16, 19. Während in dieser die gesammte kirchliche Thätigkeit zur Wiederbringung und Bewahrung der erlösungsbedürftigen Seelen ausgedrückt ist, so wird hier dieselbe Thätigkeit nach einer einzelnen Seite hin genauer beschrieben, nämlich wie sie sich in der Behandlung des bereits der Gemeinde Angehörenden und dennoch in der Sünde Beharrenden zu bewähren habe, und zwar ist hier nicht von Sünden überhaupt, am wenigsten von geheimen die Rede, sondern von den offenen und zu Tage tretenden Versündigungen gegen die brüderliche Gemeinschaft, denn der Herr sagt ausdrücklich: Sündigt dein Bruder a n d i r. Wer sich solcher Schuld theilhaftig macht, der soll durch die brüderliche Liebe bestraft werden und zwar in aufsteigender Stufenfolge, erst durch die brüderliche Zurechtweisung im Geheimen; wo diese fruchtlos bleibt, durch die brüderliche Zurechtweisung vor wenigen Zeugen; wo auch diese nicht wirkt, durch die Anklage vor der gesammten Gemeinde, und endlich, wo er selbst diese nicht hört, durch den Ausschluß aus der Gemeinde. Aber sobald er in sich schlägt und sich zurechtfindet, soll ihm die verschlossene Gemeinschaft mit ihrem Segen wieder aufgethan werden. Diesem Urtheil der Gemeinde, sowohl dem ausschließenden als dem aufnehmenden, wird, wo es recht- und ordnungsgemäß auf den Grund notorischer Thatsachen hin gefällt wird, die göttliche Sanction zugesagt. Hier

ist nun allerdings eine richterliche Gewalt mit Ausschluß- und Aufnahmerecht und mit der Verheißung einer über die Erde in den Himmel reichenden Wirkung gesetzt; aber wem wird die Ausübung derselben übertragen? Muß etwa der Bruder, der den fehlenden Bruder in Liebe zurechtweisen und strafen soll, ein Apostel oder sonst ein Gemeindebeamter sein? wird eine solche Eigenschaft von den Zeugen gefordert? wird sie vorausgesetzt in den zweien oder dreien, die im Namen des Herrn versammelt sind und in diesem Namen den Vater bitten, daß vor ihm im Himmel wohlgefällig sei, was sie auf Erden vornehmen und denen der Herr nicht bloß die Erhörung, sondern auch den Segen seiner heiligen Gegenwart zusagt? Diese Fragen tragen ihre Beantwortung bereits in sich. Also nicht etwa Priestern, sondern jedem Gläubigen hat der Herr der Kirche das Recht der Ermahnung und Strafe in brüderlicher Liebe zugetheilt; nicht Priestern, sondern der gesammten Gemeinde hat er die richterliche Gewalt zur Bewahrung christlicher Zucht und Ordnung übergeben, und zwar nur zur Anwendung gegen solche Thaten, welche offen, unzweideutig und faktisch die brüderliche Gemeinschaft in der Liebe aufheben. Es ist also in dieser Stelle lediglich eine Anweisung zur Verwaltung der Kirchenzucht durch die Gesammtheit zu suchen. Man wende nicht ein, aus dem ersten Vers dieses Capitels gehe hervor, daß Jesus diese Vorschrift nur den Aposteln gegeben habe; diese empfingen in ihr nur die Anweisung, wie sie das Gemeindeleben und seine Einrichtungen nach dieser Seite zu ordnen hatten, nicht aber eine Berechtigung, die allein durch sie oder ihre vorgeblichen Nachfolger getragen und geübt werden sollte [1]).

Von der Ausübung dieser richterlichen Gewalt in der apostolischen Zeit ist uns ein Beispiel aufbewahrt 1 Cor. 5, 1—13. Ein Glied der Gemeinde zu Corinth hatte sich einer schändlichen Unzucht schuldig gemacht, ohne daß die Gemeinde von ihrem Strafrechte Gebrauch machte. Der Apostel verweist ihr diese sittliche Gleichgültigkeit und fordert von ihr, daß sie in offener Versammlung mit der Vollmacht, die ihr Christus verliehen, den Lasterhaften ausschließe aus ihrer Gemeinschaft. Er knüpft daran die Betrachtung, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäuere (V. 6), und die Ermahnung: „So Jemand sich lässet Bruder nennen und ist ein Hurer oder ein Geiziger oder ein Abgöttischer oder ein Lästerer oder ein Trunkenbold oder ein Räuber, mit demselben sollt ihr nicht essen" V. 11. Man

---

[1]) Vergl. Stier a. a. O. 2, 277 ff. und die vortrefflichen Bemerkungen von Nitzsch: Praktische Theologie. 1. Band. Bonn 1847. S. 231—244, bes. S. 236 ff.

sieht um was es sich dabei handelt, nämlich um schändliche Laster und Verbrechen, die den äußeren Wandel beflecken, die offenes und untrügliches Zeugniß davon ablegen, daß die Gemeinschaft mit Christus und mit dem Geiste der Heiligung innerlich aufgehoben ist: diese und nur sie allein unterliegen dem richterlichen Spruche der Gemeinde und sollen mit Ausschluß auch aus der brüderlichen Gemeinschaft bestraft werden; daß dieses Urtheil auch mit seinen Wirkungen über die Zeit hinausgreift, sagt der Ausdruck: „dem Satan übergeben" (V. 5). deutlich; aber gewiß sind diese Wirkungen nicht durch den Urtheilsspruch selbst bedingt, sondern vielmehr durch die That, die ihn zur betrübenden Nothwendigkeit gemacht hat; das Urtheil der Gemeinde constatirt nur die thatsächliche Stellung, in die der Sünder zu Gott gekommen ist, indem er sich innerlich von seiner Gemeinschaft ausgeschieden hat, und hat zum Zwecke durch zeitliche Nachtheile (V. 5: zum Verderben des Fleisches) die verlorne Seele zu retten. Dieser Zweck wurde an dem Unglücklichen zu Corinth erreicht. Nicht bloß er selbst, die ganze Gemeinde wurde mit heiliger Trauer erfüllt. Darum ermahnt sie Paulus (2 Cor. 2, 1—10), daß sie dem Geheilten vergebe, um ihn nicht in zu tiefe Betrübniß zu beugen, und ihm den Trost ihrer Liebe wieder zuwende; auch der Apostel selbst, der durch die seiner Gemeinde geschlagene Wunde mit betrübt ist, sichert dem Gefallenen, weil ihm die Gemeinde vergeben, seine Vergebung zu. Auch hier constatirt der wiederaufnehmende Urtheilsspruch der Gemeinde thatsächlich nur ihre auf moralischer Ueberzeugung ruhende Gewißheit, daß der Ausgeschlossene seine verlorene Stellung zu Gott innerlich wiedergefunden hat, und daß sie darum keinen Anstand nimmt, sich mit ihm zu versöhnen. Ganz dieselben Grundsätze hat Luther über den Bann und dessen Lösung entwickelt [2]), und noch ausgebildeter treten sie in den Bestimmungen hervor, welche die älteren reformirten Kirchenordnungen über die Gemeindezucht gegeben haben.

§. 5.

Die neutestamentlichen Stellen, welche man von römischer Seite gewöhnlich für die Beichte anführt.

Es bleibt uns nun noch die Beantwortung der Frage übrig, ob in dem neuen Testamente das Bekenntniß der Sünde vor Menschen als nothwendig gefordert wird. Da Matth. 16, 18. 19, und Joh.

[2]) Vergleiche meine so eben erschienene Schrift: „Die Privatbeichte und die Privatabsolution der lutherischen Kirche aus den Quellen des XVI. Jahrhunderts dargestellt. Frankfurt a. M. 1854. §. 21. Anmerk. S. 55—61."

20, 21—23, von der Binde- und Lösegewalt, von dem Erlassen und Behalten der Sünde überhaupt handeln, wie sie durch die gesammte apostolische und kirchliche Thätigkeit, besonders durch die Verkündigung des Evangeliums geübt wird, so kann daraus keine Beichtpflicht entwickelt werden. Ebensowenig aus der richterlichen Gewalt der Gemeinde Matth. 18, 15—20. 1 Cor. 5, 1—13. 2 Cor. 2, 1—10, weil sich diese lediglich auf notorisch constatirte Aergernisse beschränkt. Wenn der Apostel Johannes im ersten Briefe (2, 8—10) warnt: „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns; so wir aber unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von aller Untugend; so wir sagen, wir haben nicht gesündigt, so machen wir ihn zum Lügner und sein Wort ist nicht in uns;" so gehört auch dieses nicht hierher, weil theils vor dem Anerkennen und Leugnen der Thatsache der Sünde überhaupt darin die Rede ist, theils die Nothwendigkeit eines detaillirten Bekenntnisses nicht ausdrücklich darin ausgesprochen ist, theils der Sinn der ganzen Stelle mehr auf das Bekenntniß der Sünde vor Gott, als vor Menschen hinweist [1]). Auch die beiden geschichtlichen Berichte Matth. 3, 6, und Ap. 19, 18, daß nämlich die, welche sich von Johannes taufen ließen, diesem ihre Sünden und daß die, welche in Ephesus gläubig geworden waren, dem Paulus ihre Thaten bekannten, beweisen nicht das Geringste. In beiden Fällen läßt sich sehr wohl ein allgemeines Bekenntniß annehmen, und wenn es selbst ein specielles gewesen wäre, so war es durchaus freiwillig: eine unmittelbare und unwillkührliche Wirkung von der Kraft dort der Bußpredigt, hier der Gnadenpredigt, welche die davon getroffenen Herzen so mächtig erfuhren, daß sie in freiem Drange ihr Innerstes erschlossen. Endlich ist die römische Theologie völlig unberechtigt sich auf Jacob. 5, 16 zu berufen: „Bekenne Einer dem Andern seine Sünde und betet für einander, daß ihr gesund werdet. Des Gerechten Gebet vermag viel, wenn es ernstlich ist." Denn erstlich ist hier, wie es auch die älteren Canonisten [2]) auffassen, nur ein Rath, kein Gebot gegeben; sodann wird hier nur jene Privat-

---

[1]) Auch Cyprian versteht diesen Ausspruch von dem Bekenntniß, welches Gott im Herzen abgelegt wird, de oratione Dominica. cap. 16. (al. 22.)

[2]) Vergl. des Laurentius Hispanus Glosse zu dem Decrete Gratians Causa XXXIII. qu. III. de poenitentia Distinct 5. Ich habe die Stelle vollständig mitgetheilt, übersetzt und erklärt in der Mainzer Laientheologie oder vergebliche Kreuz- und Querzüge zur Vertheidigung der päpstlichen Ohrenbeichte. Frankfurt a. M. 1853 und werde unten §. 39 wieder darauf zurückkommen.

beichte befohlen, die dem Zuge des innern Bedürfnisses folgend das christliche Bruderherz sucht, dem sie in freier Wahlanziehung sich anvertrauen kann, die an keinen Priester und kein öffentliches Amt gebunden ist und von der Mallet auf dem Kirchentage in Bremen so schön sagte: „Eine freiwillige Privatbeichte findet immer statt im Verborgnen, die ist vor Gott geheiligt, sie kann nicht ver- und geboten werden [3])". Ja, diese ist vor Gott geheiligt, denn sie ruht auf dem innern Bedürfnisse, auf der evangelischen Wahrheit und auf dem von Gott gewollten und von Christo geheiligten allgemeinen Priesterthum der Erlöseten, die zu Priestern nicht durch äußerliche Salbung gemacht, sondern geboren sind aus dem Wasser und dem Geist. (Joh. 3, 5.) Wenn gegen diese Auffassung des Ausspruchs Jacobi von Herrn M. S. 21 geltend gemacht wird, daß ja auch in alter, wie in neuer Zeit der römische Priester als solcher weder aufhöre ein Christ, noch auch ein Bruder unter den Brüdern der Gemeinde zu sein, so diene ihm zur Antwort, daß die von Jacobus empfohlene Gegenseitigkeit des Bekenntnisses nur dann in der römischen Kirche realisirt wäre, wenn auch der Priester dem Laien beichtete, und bei ihm die Fürbitte um die göttliche Vergebung nachsuchte, denn nicht dem Gebete des Priesters, sondern des Gerechten giebt der Apostel das Zeugniß, daß es viel vermöge; dann wäre aber auch die erträumte Machtvollkommenheit einer — wie Luther sagt: [4]) — „auswendig gesalbten" Priesterschaft verschwunden. In allen diesen Stellen wird demnach die Nothwendigkeit einer allgemeinen Beichtpflicht nicht gelehrt, und wenn Herr M. S. 21 bemerkt, daß sie die Beweiskraft dafür erst durch den Zusammenhang der ganzen Lehre von der Kirche erhalten, so zeigt er mit dieser Behauptung nur, daß er, wie die römische Kirche überhaupt, keine Ahnung von der Aufgabe hat, deren Lösung eine auf wahrhaft wissenschaftliche Principien basirte biblische Theologie anstrebt: diese legt keinen Kanon der Auslegung zu Grunde, den ein in weit späterer Zeit ausgebildetes System theologischer Begriffe an die Hand giebt; sondern geht völlig voraussetzungslos zu Werke, indem sie die neutestamentlichen biblischen Begriffe aus den einzelnen Aussprüchen Jesu und der Apostel selbst entwickelt, ganz nach denselben Grundsätzen, welche eine unbefangene historische Forschung auf jedem andern Gebiete in der Beweisführung aus schriftlichen Urkunden befolgt. Eben darum

---

[3]) Verhandlungen des 5. deutschen ev. Kirchentags zu Bremen im Sept. 1852. 1. Heft. S. 72.

[4]) Sendschreiben an den Rath und Gemeine der Stadt Prag, bei Walch X., 1833.

bietet sie auch eine vortreffliche Waffe gegen die völlig geschichtswidrigen Aufstellungen, in denen sich die römische Theologie mit zu Hülfeziehung ihrer angeblichen apostolischen Ueberlieferung gefällt[5]).

§. 6.

Resultat.

Fassen wir das gewonnene Resultat noch einmal übersichtlich zusammen, so ergeben sich uns folgende Sätze:

1) Das neue Testament kennt keinen besondern Priesterstand, sondern nur ein allgemeines Priesterthum der Gläubigen.

2) Matth. 16, 18. 19 und Joh. 20, 21—23 verleiht Christus den Aposteln und in ihnen der gesammten christlichen Kirche nicht eine richterliche Gewalt der Sündenvergebung, sondern die Vollmacht die Sündenvergebung in seinem Namen zu predigen und durch Predigt, Taufe und Abendmahl in den gläubigen Herzen zu wirken, sie aber den Ungläubigen vorzubehalten auf das Gericht.

3) Matth. 18, 15—20 wird die auf diese Vollmacht gestützte richterliche Gewalt über notorische Aergernisse nicht einem Priesterstande, sondern der gesammten Gemeinde überantwortet, mit dem Rechte des Ausschlusses und der Wiederaufnahme.

4) Eine Beichtpflicht lehrt das neue Testament nicht, sondern es räth nur gegenseitige vertrauensvolle Mittheilung nach freier Wahl und innerem Bedürfniß.

---

[5]) Wir haben damit den ganzen biblischen Beweis, welchen Herr M. für die angebliche richterliche Priestergewalt der Sündenvergebung und für die katholische Lehre von der Beichte, S. 16—21, zu führen versucht, einer eingehenden Prüfung unterzogen. Was derselbe bei dieser Gelegenheit sonst noch sagt, z. B. von „dem der Lebensluft der Wahrheit hermetisch verschlossenen Papinischen Topfe der modernen Exegese und Kritik, worin diese die biblischen Aussprüche, „nicht zu einer Kraftsuppe, sondern zu einem ungenießbaren pantheistisch-pietistischen Brei zusammenzukochen verstehe, und aus welchem sie doch immer rein und klar in ihrer festen Gestalt zum Vorschein kommen, — wie ein Held, der sich nach langer Ruhe erhebe, die Pfeile von Schild und Panzer mit einem Rucke abschüttele und in der ganzen Heldenkraft dem erschrockenen Feinde gegenüberstehe," dieser höchst gelungene, sinnreiche Vergleich kann den äußerst schwachen Beweis nicht verstärken, sondern ist nur darauf berechnet, die Unhaltbarkeit desselben zu verdecken und zugleich einen Schein von Sicherheit und Ueberlegenheit zu erkünsteln, durch welchen die römische Theologie gerne auf Andere den Eindruck der Unfehlbarkeit machen möchte. Solche Aeußerungen dürfen füglich auf sich selbst beruhen: sie gehören in den Bereich der poetischen Fiction, nicht der wissenschaftlichen Untersuchung.

II.

Kennen die Väter der ersten Jahrhunderte eine richterliche Priestergewalt der Sündenvergebung und wurde eine solche in der öffentlichen Bußzucht jener Zeit geübt?

§. 6.

Vorbemerkung.

Schon die bis dahin geführte Untersuchung würde vollkommen hinreichen, die wesentlichen Grundgedanken des Herrn M. in der Wurzel zu zerstören. Da nämlich eine richterliche Priestergewalt der Sündenvergebung im neuen Testament sich nicht nachweisen läßt, vielmehr alle dafür angezogenen Stellen das Gegentheil beweisen, so ist es klar, daß diese beanspruchte Gewalt nicht, wie Herr M. behauptet, von Anfang an in der Kirche bestanden haben kann, sondern erst später entstanden, also auch nicht göttlichen, sondern rein menschlichen Ursprunges ist. Daß dieß in allmähliger Entwickelung geschehen ist, obgleich die ersten Keime des Mißverstandes sich ziemlich frühe bemerkbar machen, dürfen wir im Allgemeinen voraussetzen. Wie sich diese Entwickelung vollzogen hat und welche Momente darin vorzugsweise als Wendepunkte hervortreten, werden die nachfolgenden Abhandlungen darthun. Wenn wir auch hierin uns gerne auf die Aussprüche unbefangener katholischer Kirchenschriftsteller berufen, so geschieht dieß keineswegs, weil „das Arsenal katholischer Kritik" so außerordentlich reich, das protestantische aber arm wäre, sondern weil jeder Verständige begreifen muß, daß in einem literärischen Streite mit Katholiken diesen gegenüber Zeugnisse katholischer Forschung von schlagenderem Gewichte sind, als die der protestantischen Theologie. Mein Gegner hätte darum sehr Unrecht, wenn er mir dieß (wie er S. 23 thut), zum Vorwurf machen und seiner Kirche zum Vorzuge auslegen wollte.

Herr Michelis sucht durch mehrere Stellen aus Kirchenvätern darzuthun, daß 1) das Bekenntniß in der alten Kirche vor den Priestern

abgelegt worden und ein specielles und die nothwendige Bedingung der Sündenvergebung gewesen sei. (S. 45—48.) Daß 2) die Buße von den ältesten Kirchenvätern mit der Taufe in der Weise zusammengestellt werde, daß sie selbst als sacramentaler Akt erscheine. (S. 48—52.) Daß 3) die öffentliche Buße und die vom Bischofe und dem Clerus ertheilte Absolution der ordentliche Weg der Reconciliation für alle diejenigen gewesen sei, die sich der eigentlichen Hauptsünden schuldig gemacht hatten. (S. 52—59.)

Wir würden den Leser nur verwirren, wenn wir uns bei unserer Widerlegung dem ohnehin im Einzelnen nicht sehr scharfen Gedankengang des Herrn M. anschließen wollten. Wir werden darum die wesentlichen Züge der öffentlichen Bußdisciplin der alten Kirche zusammenhängend aus den Quellen darstellen. Wie viel an den von unserem Gegner aufgestellten Behauptungen wahr und wie die von ihm angeführten Stellen zu verstehen seien, wird sich auf diesem Wege leicht ergeben.

§. 7.

Uebergang zur Bildung eines clerikalen Standes mit hierarchisch-priesterlichen Befugnissen.

Die ersten christlichen Gemeinden bildeten sich aus Juden und Heiden, welche manche jüdische und heidnische Vorstellungen zum Christenthum mitbrachten. Da außerdem die Evangelien und apostolischen Briefe erst vor der Mitte des 2. Jahrhunderts gesammelt und ein neutestamentlicher Canon begründet wurde, folglich die gemeinsame Erbauung der Gemeinde anfangs vorwiegend an die Schriften des alten Bundes sich anknüpfte, begreift sich leicht, wie die alttestamentliche Idee einer abgeschlossenen und in sich gegliederten Priesterkaste auch in der christlichen Kirche zur Geltung kommen und sich in ihren Verfassungsformen ausprägen konnte. Die schwierige Lage, in welche die Verfolgungen die ersten Gemeinden versetzten, machte ferner eine monarchische Leitung nothwendig; so wurde der, welcher durch Thatkraft und Klugheit sich unter den Presbytern auszeichnete, erst der primus inter pares, dann der ständige Vorsitzende und Vorgesetzte der übrigen Aeltesten; auf ihn beschränkte man nach und nach ausschließlich den Namen Bischof [1]) und seit Cyprian wurde es üblich,

---

[1]) Sehr gründlich hat der selige Neander diesen Entwickelungsgang aus Irenäus und Tertullian nachgewiesen, Kirchengeschichte 1. Aufl. I. 294. Wenn man dagegen einzelne Stellen der sogenannten apostolischen Väter geltend machen wollte, so muß daran erinnert werden, daß die unter diesen Namen auf

in dem bischöflichen Amte die Fortsetzung des Apostelamtes zu sehen. Auf das Episcopat und Presbyteriat wurde gemeinsam der Begriff des Sacerdotium, des Priesterthums, bezogen. Doch liegt dies noch nicht in dem Namen ordo, womit man beide Aemter zusammen, im Gegensatze zu der plebs, der Gemeinde, bezeichnete: jener Namen bedeutet nur nach dem Vorbilde der römischen Staatsverfassung den leitenden Senat des christlichen Volkes [2]). Eben so wenig weist darauf der Ausdruck Clerus hin, auch dieser heißt ursprünglich nur Amt, insbesondere Kirchenamt [3]). Erst später gewinnen die Wörter ordo und clerus den Begriff, den ihnen heute noch die römische Kirche beilegt.

Tertullian († 220) bezeichnet auch in dieser Beziehung, wie in so vielen andern, den Wendepunkt einer veränderten kirchlichen Zeit, an welchem eine alte und eine neue Richtung zusammenstoßen. Während wir bei ihm schon leise die Anklänge eines der früheren Zeit unbekannten hierarchischen Geistes vernehmen, betont er auf der anderen Seite noch sehr stark den altchristlichen Begriff eines allgemeinen Priesterthums. „Wir wären eitel," sagt er, „wollten wir glauben, den Laien sei erlaubt, was den Priestern nicht erlaubt ist. Denn sind nicht auch wir Laien Priester? — — Den Unterschied zwischen ordo und plebs hat die Auctorität der Kirche festgestellt. — — Aber wo drei versammelt sind, und wären es auch Laien, ist die Kirche; denn ein Jeder lebt durch seinen Glauben und vor Gott gilt kein Ansehen der Person [4])." — — Ganz in demselben Sinne erklärt er sich weiter unten: „Gott will uns alle in solcher Verfassung sehen, daß wir stets zur Verwaltung der Sacramente bereit und tüchtig seien [5])." Als die Opfer, welche diesem allgemeinen Priesterthume obliegen, hebt er in schönen Worten das Gebet hervor: „Denn dieses ist das geistliche Opfer, welches an die Stelle der ehemaligen getreten ist. Wir sind die wahren Anbeter und die wahren Priester, die im Geiste das Gebet zum Opfer bringen, das Gott angehört (er meint das Vaterunser) und angenehm ist; welches er

---

uns gekommenen Schriften theils entschieden unächt, theils wie die Clementinischen und Ignatianischen Briefe in hierarchischem Interesse interpolirt sind.

[2]) Neander a. a. O. 299.

[3]) Neander a. a. O. 300 ff.

[4]) Tertulliani opera ed. Semler. Die Seitenzahl ist nach der zweiten Ausgabe, Magdeburg 1829, citirt. De exhortatione castitatis. cap. 7. (III. fol. 91 seq.)

[5]) Ibidem; fol. 92.

gefordert und für sich ausersehen hat. Dieses, von ganzem Herzen geweiht, in Glauben genährt, in der Wahrhaftigkeit gepflegt, in Unschuld makellos, in Keuschheit rein, mit Liebe bekränzt, müssen wir unter dem Festgeleite der guten Werke zum Altare Gottes führen, damit es uns Alles von Gott erwirke [6])." Nach seiner freien Vorstellung von der Gleichheit der Pflichten des Clerus und der Laien konnte er auch keinen Unterschied in ihren Rechten zugeben. Er gestand darum den Laien an sich das Recht zu, das Wort zu verkündigen und die Sacramente zu verwalten, beschränkte aber um der Ordnung willen die Ausübung dieses Rechtes in der kirchlichen Praxis auf den Nothfall. So sagt er: „Das Recht die Taufe zu ertheilen hat der oberste Priester (summus sacerdos), welches der Bischof ist; dann die Aeltesten und Diaconen, doch nicht ohne die Auctorität des Bischofs, wegen der Ehre, welche die Kirche ihm verliehen. Steht dies fest, so ist der Friede gesichert. Außerdem haben die Laien das Recht. Denn was gleichmäßig empfangen wird, kann auch gleichmäßig ertheilt werden, wenn nicht etwa die Lernenden (Hörer) Bischöfe, Aelteste oder Diaconen genannt werden. Das Wort des Herrn darf von Keinem verborgen werden. Darum darf auch die Taufe, die ebenso Gott angehört [wie nämlich das Wort] von allen ertheilt werden, aber wievielmehr liegt den Laien die Zucht der Ehrfurcht und der Bescheidenheit ob, da es auch Höhergestellten gebührt sich nicht das dem Bischof zukommende Amt des Episcopats anzumaßen. Die Eifersucht ist die Mutter der Spaltungen. Alles, sagt der Apostel, sei erlaubt, aber nicht Alles nütze. Es genügt darum, daß man sich in Nothfällen des Rechts bediene, wie es die Umstände des Ortes, der Zeit oder der Person erfordern [7])." Also sieht Tertullian in den Amtsverrichtungen des Clerus nur einen Ehrenvorzug, welchen das Ansehen der Kirche, nicht der heiligen Schrift und der göttlichen Institution, ihnen sichert, nicht als einem ausschließlich berechtigten Priesterstande, sondern als dem Senate der christlichen Gemeinde. Den Laien steht an und für sich dasselbe Recht der Predigt und der Sacramenteverwaltung zu. Wollte man dagegen einwenden, Tertullian rede in letzterer Beziehung nur von der Taufe, so müßte dagegen sein ausdrücklich an die Spitze gestellter Grundsatz geltend gemacht werden: „Was Alle gleichmäßig empfangen, können auch Alle gleichmäßig ertheilen." Dieser ließe sich nicht allein auf das Abendmahl, sondern auch auf die Absolution anwenden,

---

[6]) De oratione c. 28. (IV. fol. 21 seq.)

[7]) De beptismo c. 17. (IV. 174.)

wenn überhaupt die alte Kirche schon diesen Begriff in Bezug auf göttliche Sündenvergebung gehabt und ihre Ertheilung von einem Einzelnen hätte geschehen können. Damit erledigt sich auch die lange Diatribe des Herrn M., S. 49—51, wonach über den, der getauft ist, der auch blos einfach Getaufte, nicht mehr sacramentale (d. h. priesterliche) Gewalt ausüben könne, wohl aber der Getaufte über den nicht Getauften.

Bei Cyprian, Bischof von Karthago († 258), tritt zwar das allgemeine Priesterthum aller Christen mehr hinter dem speciellen des Clerus zurück. Dagegen hat er doch sehr wesentliche Consequenzen davon in einem wichtigen Grundsatze bewahrt. Er sagt nämlich ausdrücklich: „Die Kirche ist auf den Bischof und den Clerus und auf alle nicht Gefallene gegründet [8]." Diesem Grundsatz gemäß schreibt er dem karthagischen Clerus: „Von Anfang meines Episcopates an habe ich mir vorgenommen, nichts ohne euren Rath und ohne die Zustimmung meiner Gemeinde, auf meine Privatansicht hin, auszuführen. Aber wenn ich durch Gottes Gnade zu euch zurückkehren werde, dann werden wir gemeinsam, wie es die gegenseitige Ehre erfordert, das was geschehen ist oder geschehen muß, behandeln [9]." Ebenso in einem späteren Briefe an dieselben: „Das ziemt der Ehrfurcht und der Zucht und dem Wandel unser Aller, daß wir zu mehreren Bischöfen in gemeinsamer Zusammenkunft und in Gegenwart der nicht gefallenen Laien, denen die ihrem Glauben und ihrer (Gottes-) Furcht gebührende Ehre zu erweisen ist, Alles nach gewissenhafter gemeinsamer Berathung ordnen [10]." Es leuchtet wohl ein, daß diese Gegenwart der Laien keine blos passive sein konnte, denn was wäre das für eine Ehre gewesen? Noch also waren die Laien nicht ausgeschlossen von den Schritten, die das gemeinschaftliche Wohl der Gemeinden betrafen; noch nahmen sie Theil an der Berathung kirchlicher Gegenstände, noch wirkten sie mit zur Handhabung der Kirchenzucht und zur Reconciliation der Gefallenen, denn davon handelt es sich in diesen Stellen; noch sahen sie in dem Clerus nur die aus ihrer Mitte hervorgegangenen Vertreter für alle äußeren und inneren Angelegenheiten, nicht aber den ausschließlich berechtigten Lehrstand, die Herren ihres Glaubens, die über sie „sacramentale Gewalt übten"; sie waren mündige Glieder des Leibes

---

8) ep. 27. fol. 47.
9) ep. 6. fol. 14.
10) ep. 14. fol. 29.

Christi, nicht Unmündige und Bevormundete, wozu sie die römische Kirche degradirt hat. Dieser sind nämlich, nach Prof. Heppe's treffendem Ausdruck, die Laien „nicht sowohl Glieder als Leibeigne der Kirche [11]).“

§. 8.

Die Sünden, welche der öffentlichen Bußdisciplin unterlagen.

Bevor wir die wesentlichen Grundzüge der öffentlichen Bußdisciplin der alten Kirche und die Stellung der Priester zu derselben entwerfen, liegt uns die Beantwortung der Frage ob, welche Sünden derselben unterlagen. Herr Prof. M. bezeichnet als solche S. 7. die schweren, S. 58. die Todsünden, weil diese (S. 57.) nach der Anschauung der Kirchenväter „von dem Körper Christi trennten und also pro foro ecclesiae gesühnt werden mußten, ehe die Wiedervereinigung erfolgen konnte.“ Dabei läßt er es S. 58 dahingestellt: „inwieweit der Umfang des Begriffes der Todsünden mit der Bestimmung unserer (d. h. der katholischen) Moralisten genau übereinstimmt,“ und wir sind der Ansicht, daß er sehr klug daran thut, weil schon dieß ein äußerst delicater und kitzlicher Punkt ist, an welchem die Verschiedenheit des römischen Systems und der alten Praxis sehr merklich sich aufdecken läßt. Der Umfang dessen, was die Alten unter schweren oder Todsünden verstanden, welche die Gemeinschaft Christi aufheben und die Reconciliation mit der Kirche nothwendig machten, ist nämlich bei weitem enger, dagegen der Kreis der leichten Sünden, welche keiner derartigen Reconciliation bedurften, viel weiter, als heute die römische Kirche lehrt. Cyprian sagt: „Ehebruch, Betrug, Mord ist ein tödliches Verbrechen [1]).“

Bei dieser Aufstellung schwebte ihm vielleicht eine Stelle des Tertullian, den er auch sonst vielfach benutzte, in seiner montanistischen Schrift: „über die Keuschheit,“ vor. Dieser sagt nämlich: „Es gibt

---

[11]) Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus. I. Bd. S. 7. Anm.

[1]) De bono patientiae. fol. 288. Er gebraucht den Ausdruck mortale crimen. Zwar könnten die vorangehenden Worte: Inspiciamus denique pauca de multis, ut de paucis intelligantur et caetera, die Meinung begünstigen, als habe er noch viele andere Todsünden gekannt; allein diese Worte beziehen sich nicht auf crimina, sondern auf die ganze nachfolgende Begründung und Exemplification des vorangestellten Satzes: daß die Geduld nicht bloß Güter bewahre, sondern auch Uebel abwende. Er führt nur wenige Beispiele von den vielen Fällen an, worin dieß geschieht. Wirklich dürfte sich aus Cyprian außer den drei genannten Hauptsünden nur noch eine erweisen lassen, nämlich der Abfall mit seinen verschiedenen Abstufungen, wozu auch die Häresie gehört.

auch andere Sünden, die als schwerere und verderbenbringendere den leichteren entgegengesetzt sind und keine Vergebung empfangen: Mord, Götzendienst, Betrug, Verleugnung, Gotteslästerung und allerdings auch Ehebruch. Für diese wird Christus als Fürbitter nicht eintreten [2]."

Augustin, Bischof von Hippo Regius († 430), unterscheidet eine zwiefache Buße: die tägliche, die jeder für sich vollzieht, indem er Gott um Vergebung für die leichten Sünden bittet und für welche demnach auch keine priesterliche Mitwirkung erforderlich war [3]), und die öffentliche, für schwere Vergehungen. Ueber diese letztere äußert er sich folgendermaßen: „Es giebt noch eine schwerere und schmerzvollere Buße, als die tägliche, und diejenigen, welche sie leisten, werden im eigentlichen Sinne Büßende genannt; sie sind ausgeschlossen von der Theilnahme am Sacramente des Altars, damit sie nicht durch unwürdigen Genuß sich selbst das Gericht essen und trinken. Diese Buße aber ist schmerzvoll; schwer ist die Wunde. Vielleicht ist ein Ehebruch begangen, vielleicht ein Mord, vielleicht ein Kirchenraub. Schwer ist die That, schwer die Wunde, verderblich, todtbringend, aber allmächtig der Arzt [4])."

Wir sehen aus diesen Stellen, daß nur schwere Verbrechen, welche meist auch der Strafgesetzgebung des Staates verfielen, die Kirchenbuße nach sich zogen und die kirchliche Reconciliation nothwendig machten. Damit steht keineswegs im Widerspruch, wenn Augustin an einer andern Stelle sagt, die öffentliche Buße sei für die Sünden zu leisten, welche in dem Decalogus des Gesetzes, d. h. den zehn Geboten, verboten seien und von welchen der Apostel sage, daß die, welche sie begehen, das Reich Gottes nicht ererben könnten [5]). Denn zunächst denkt er dabei wirklich nur an solche Thaten, wie Abfall, Götzendienst, Meineid, Mord, Ehebruch, Diebstahl, falsches Zeugniß. Sodann bekennt er selbst in einer andern Stelle, wo er von den Vergehen handelt, welche die Zulassung zur Taufe verhindern und den Ausschluß vom Abendmahle bewirken, es bestehe darüber zu seiner Zeit eine strengere und eine mildere Ansicht. Er sagt: „Diejenigen, welche schärfer verfahren, strafen folgerichtig alle jene zu ihrer Kenntniß gekommenen Vergehungen, welche der Apostel (1 Cor.

---

[2]) De pudicitia c. 19. (IV, 368.)

[3]) Wir werden uns darüber in §. 27 näher erklären.

[4]) Sermo: 352 (secundus de poenitentia) c. 3. §. 8. oder auch Homilia 27 ex 50. Augustini opera. (Benedictinerausgabe. Antwerpen 1700. Tom. V. fol. 955. Nach dieser Ausgabe werden wir immer citiren.)

[5]) Sermo 351 (primus de poenit.) c. 4, §. 7 oder auch Hom. 50. ex 50 (V. Fol. 945).

6, 9. 10.) aufzählt [Hurer, Abgöttische, Ehebrecher, Weichlinge, Diebe, Geizige u. s. w.] und von denen er sagt: Wer solches thut, wird das Reich Gottes nicht ererben: sie lassen daher die, welche von denselben nicht abstehen zu wollen erklären, zur Taufe nicht zu. Die aber glauben, daß die übrigen Sünden durch Almosen leicht ausgeglichen werden können, bezweifeln doch nicht, daß drei Thaten todtbringend sind und mit Excommunication bestraft werden müssen: die Unkeuschheit, die Idololatrie, der Mord" [6]). Nur über die Nothwendigkeit gegen die letzteren einzuschreiten, war also die kirchliche Praxis vollkommen einig. Endlich ist Augustins Ausdruck rücksichtlich des Decalogus ungenau, denn keine einzige Uebertretung gegen das neunte und zehnte Gebot wurde nach der kirchlichen Gesetzgebung jener Zeit bestraft. Als schlagenden Beleg für diese Behauptung führen wir den vierten Canon des Conciles von Neucäsarea vom Jahre 314 an: „Wenn sich Jemand vornimmt mit einem Weibe verbotenen Umgang zu pflegen, die Begierde aber nicht zur That kommt, so scheint es, daß er von der Gnade gerettet worden ist" [7]).

Es liegt klar am Tage, daß damit erklärt wird, ein solcher Vorsatz gehöre zu den occultis, de quibus non judicat ecclesia. Eben so wenig verfallen nach den Canones Neid, Stolz, Hochmuth und Geiz der Disciplin, wenn sie nicht zu widerrechtlichen Thaten führen. Haß und Feindschaft erlagen der kirchlichen Censur nur in dem Falle, wenn sie in öffentliche Zwietracht und Aergerniß ausschlugen. Daher die Bestimmung des zweiten Conciles zu Arelate in Frankreich im Jahre 452: „Die, welche in öffentlichem Hasse unter einander entbrennen, sollen von den kirchlichen Versammlungen ausgeschlossen werden, bis sie unter einander wieder zum Frieden zurückgekehrt sind [8])."

Zwar wird dagegen von den römischen Theologen der auch von Herrn M. S. 26 angeführte Ausspruch Cyprians geltend gemacht: „Wie viel stärker im Glauben und vorzüglicher in der (Gottes) Furcht, sind die, welche, obgleich sie nicht geopfert und sich keinen Schein ausstellen ließen, dennoch weil sie nur daran gedacht haben, dieß bei den Priestern Gottes mit Schmerz und Demuth bekennen, die von ihrem Gewissen geforderte Buße leisten [9]), die Last ihres

---

[6]) De fide et operibus. c. 18. 19. §. 33. 34. (VI, 136.)

[7]) Mansi II, 539. Der griechische Ausdruck, den wir in der Uebersetzung gemildert haben, heißt ἐπιϑυμῆσαι συγκαϑευϑῆναι μετ' αὐτῆς.

[8]) Can. 50. Mansi VII,. 884.

[9]) Exomologesin conscientiae faciunt.

Herzens abwälzen und selbst für die kleinen und unbedeutenden Wunden Heilung suchen" [10]). Es erleidet keinen Zweifel, sagt Klee, daß Cyprian schlechthin jede schwere That- oder Gedankensünde ohne Unterschied bekannt haben will" [11]). Aber gegen diese Auffassung streitet doch ganz entschieden der Zusammenhang, in welchem diese Stelle steht. Cyprian spricht in dem Vorhergehenden zu den Gefallenen, welche sich damit trösteten, daß sie ins Geheim, nicht öffentlich verleugnet haben, weil sie nicht wirklich geopfert, sondern sich von der heidnischen Behörde nur die Vollziehung des Opfers hatten bescheinigen lassen, und sich darum ebensowohl des offenen Bekenntnisses, als der Bußübung überhoben glaubten. Diesen stellte Cyprian die Gewissenhaftigkeit derer als beschämendes Muster auf, die, aus frommem Sinne und um ihr beruhigtes Gewissen zu erleichtern, selbst nach bloßer Gedankensünde weit über die von der Kirche gestellte Forderung hinausgingen und freiwillig ein Bekenntniß ablegten und sich einer Bußübung unterzogen, zu welcher die kirchliche Gesetzgebung sie keineswegs verpflichtete [12]). Wollte man daraus einen Schluß auf die damalige kirchliche Praxis ziehen, so wäre dieser sicher sehr gewagt und würde durch die alten Canones selbst entkräftet.

Ebenso unbegründet ist die Ansicht mehrerer römischen Theologen, als ob damals auch für kleinere Vergehungen, als die oben erwähnten Hauptsünden und ihre Abstufungen, ein kirchlicher Bußact gesetzlich gewesen wäre. Man beruft sich zur Begründung derselben auf zwei Stellen bei Cyprian, die Herr M. S. 56. 57. mittheilt. Wir lassen die eine hier folgen, da wir auf die andere später zurückkommen werden. Sie lautet: „Da in kleineren Vergehungen, welche nicht gegen den Herrn begangen werden, nach geschehener Prüfung des Lebens des Gefallenen die rechte Zeit hindurch Buße gethan und die Exomologesis vollzogen wird und keiner wieder zur kirchlichen Gemeinschaft gelangen kann, ehe ihm vom Bischof und Clerus die Hand aufgelegt worden ist, wie viel mehr muß bei diesen schwersten und äußersten Versündigungen Alles mit Umsicht und Mäßigung nach der Belehrung des Herrn eingerichtet werden [13])." Klee bemerkt zu einer dieser Stellen: „Auch kleine Sünden werden der Schlüsselgewalt

---

[10]) De lapsis fol. 223.

[11]) Die Beichte. Frankf. 1828. S. 74.

[12]) So schon der Jesuite Sirmond in seiner historia poenitentiae publicae. Opera varia. Paris. 1696. Tom. IV. fol. 486.

[13]) Ep. 12. fol. 27. cf. ep. 10. fol. 23. Ich bemerke, um dem Vorwurf ungenauer Citirung zu entgehen, daß die Zählung der Cyprianischen Briefe in den verschiedenen Ausgaben eine abweichende ist.

unterworfen [14])." Allein der Zusammenhang zeigt unwidersprechlich, daß Cyprian, wie anderwärts [15]), so auch hier, nach unrichtiger Unterscheidung die Sünden gegen Gott den Sünden gegen Menschen entgegenstellt. Jene, die „schwersten und äußersten", umfassen die verschiedenen Akte der Verleugnung die anderen oder die leichteren die übrigen Hauptsünden: Mord, Ehebruch und Betrug [16]). Eine tiefere Anschauung wird freilich jede Sünde als ein Vergehen gegen Gott auffassen.

Uebrigens glaube man ja nicht mit Herrn M., daß wenn jetzt die katholische Kirche dem Begriffe der Tod- oder der Hauptsünden einen viel weiteren Umfang giebt, als die Väter der ersten Jahrhunderte, es handele sich dabei blos um eine unwesentliche Divergenz der theologischen Ansichten. Diese Frage hat eine Consequenz, welche tief in das Wesen der Lehre und in das praktische Leben eingreift. Wenn nämlich die alte Kirche dieselben Sünden (wie z. B. die Gedankensünden des Stolzes, des Hasses, des Zornes, des Neides, des Geizes u. s. w.), welche heutzutage der römischen Theologie als Todsünden gelten und demnach nur durch der Vermittelung des Priesters vergeben werden können, unter die leichten Sünden zählte, zu deren Sühnung damals keine priesterliche Mitwirkung erfordert wurde, sondern das eigene tägliche Gebet ausreichte (vergleiche unten §. 27), so ist nur eins von zweien möglich; entweder bedarf es für solche Uebertretungen keiner priesterlichen Absolution und dann hat das Tridentium geirrt, als es beschloß: zur Sündenvergebung sei es nach göttlichem Rechte nothwendig alle Todsünden zu beichten, auch die verborgenen und die welche den zwei letzten Geboten des Decalogus zuwiderlaufen [17]); — oder solche Uebertretungen setzen wirklich die sühnende Intercession der Kirche voraus, dann sind diese Sünden in jener älteren Zeit vor Gott vorbehalten geblieben und dem Gerichte verfallen. Welche von beiden Möglichkeiten man aber auch annehmen will — wo bleibt da die Unfehlbarkeit der Kirche und ihre vielgerühmte Uebereinstimmung zu allen Zeiten, an allen Orten und in allen ihren Organen?

---

[14]) a. a. O. S. 74.

[15]) Testimoniorum lib. III. ad Quirinum. c. 28. fol. 345.

[16]) Diese Auffassung der Cyprianischen Stelle findet sich auch bereits bei dem Jesuiten Sirmond a. a. O. fol. 485 folg.

[17]) Sessio XIV. Can. VII. de poenitentia. cf. ibid. decret. cap. V. de confessione. Catechismus Romanus. P. II. c. V. Quaestio 46.

§. 9.

Das gerichtliche Verfahren, welches gegen diese Sünden eingeleitet wurde.

Das gemeine Strafrecht erkannte zu allen Zeiten zwei Beweise an, durch welche begangene Verbrechen constatirt und auf welche ein richterliches Urtheil begründet wird: die Ueberführung durch Zeugen und Mitwisser und das eigene freiwillige Geständniß. Auch die Kirche der ersten drei Jahrhunderte hielt in der Ausübung ihrer richterlichen Gewalt und ihrer Disciplin denselben Weg ein. Darüber belehrt uns ein wichtiger Ausspruch Augustins: „Niemand glaube, meine Brüder, er dürfe darum den Vorsatz zu dieser heilsamen Buße verschmähen, weil er vielleicht Viele zum Sacrament des Altars hinzugehen sieht, deren Verbrechen er als solche kennt, [die nämlich die Excommunication verdienen,] denn Viele bessern sich, wie Petrus, Viele werden wie Judas geduldet, Viele bleiben unbekannt, bis der Herr kommt, welcher die tiefste Finsterniß erleuchtet und die Gedanken der Herzen offenbar machen wird. Die Meisten wollen ja Andere deßwegen nicht anklagen, weil sie sich durch ihr Beispiel selbst zu entschuldigen wünschen. Die meisten guten Christen schweigen deßhalb und tragen Andrer Sünden, die ihnen wohl bewußt sind, weil sie keine Beweismittel haben und das, was sie selbst wissen, vor dem kirchlichen Richter nicht erhärten können. Denn obgleich es wahr ist, so darf es der Richter doch nicht glauben, wenn nicht mit unzweifelhaften Gründen der Beweis geführt wird. Wir aber können Niemand von der Communion zurückhalten — obgleich diese Abhaltung noch nicht tödtlich ist, sondern auf die Heilung berechnet — wenn er nicht freiwillig bekannt hat oder vor irgend einem weltlichen oder geistlichen Gerichtshof genannt und überwiesen worden ist[1]."

Schon dieser Ausspruch setzt es außer Zweifel, daß die ältere Kirche ihre richterliche Gewalt in großer Oeffentlichkeit übte und daß darum das Bekenntniß vor einem einzelnen Priester ebensowenig wirksam, als demselben eine Strafgewalt oder auch nur die Befugniß zu einem richterlichen Erkenntniß eingeräumt war. Daher denn auch der so häufige Ausdruck: vor den Priestern bekennen[2]). Daher denn

---

[1]) Sermo 351. (de poenitentia I.) cap. IV. §. 10 oder auch 50 ex 50. (V. fol. 948). Wie neben dieser Stelle der Traum einer in der alten Kirche allgemein anerkannten und erfüllten Beichtpflicht noch bestehen kann, ist freilich sehr schwer einzusehen.

[2]) Vergl. die in vorigem §. angeführte Stelle Cyprian's de lapsis fol. 223: apud sacerdotes confitentes.

auch die große Scheu vor freiwilliger Selbstanklage und das Eifern der Väter gegen diese Scham. Dieß wird auch augenfällig durch das Zeugniß der Canones bestätigt. Kein Priester, nicht einmal der Bischof durfte für sich allein eine Anklage annehmen oder eine Kirchenstrafe verhängen. Das vierte Concil zu Carthago im J. 398 verordnete: „Der Bischof höre Niemandes Sache an, außer in Gegenwart seiner Cleriker. Der Spruch des Bischofs ist nichtig, wenn er nicht durch die Anwesenheit der Cleriker bestätigt wird [3])." Ebenso konnte Niemand unverhört verurtheilt werden. Dasselbe Concil beschließt: „Die kirchlichen Richter sollen nicht in Abwesenheit des Betreffenden ihr Urtheil fällen, weil es sonst ungültig ist und sie dafür der Kirchenversammlung verantwortlich werden [4])." Wer es unterläßt, Zeugniß abzulegen oder ein falsches Zeugniß ablegt, soll mit Ausschluß von der Communion bestraft werden. Das Concil zu Elvira um 305 setzt fest: „Ein falscher Zeuge soll, je nach dem Verbrechen, von dem Abendmahle ausgeschlossen werden [5]), vorausgesetzt, daß seine Anklage nicht Veranlassung zur Todesstrafe wird; und wenn er das beweist, was er lange verschwiegen, soll er auf zwei Jahre ausgeschlossen sein; wenn er aber seine Aussage in der Versammlung der Cleriker nicht bewiesen hat, auf fünf Jahre [6])." Durch Augustin werden wir belehrt, daß der Bischof kein Verbrechen eines Gemeindegliedes, um das er zufällig allein wußte, vor dem geistlichen Gerichte zur Anklage bringen und strafen durfte, sondern daß er es dem Thäter allein vorzuhalten

---

[3]) Can. 23. (Mansi III. 953.)

[4]) Can. 30. (Mansi l. c.)

[5]) So erklärt das abstinebit oder abstinebitur des Textes Gabriel Albaspinäus, (d'Aubespine, Bischof von Orleans, gest. 15. August 1630), ein scharfsinniger Forscher auf dem Gebiete der kirchlichen Archäologie in seiner Schrift Observationum de veteribus ecclesiae ritibus libri II. cura Gebh. Theodori Meier's. Helmst. 1672. fol. 337. Er gebraucht die Worte: pauco tempore ab eucharistia removeatur.

[6]) Can. 74. Mansi II. 18. Der etwas dunkle Canon behandelt wohl in dem 1. Theil das falsche Zeugniß überhaupt, wovon das vor Gericht abgelegte nicht ausgeschlossen ist; in dem 2. Theil die Unterlassung der kirchlichen Zeugenpflicht insbesondere. Als Beweis für die gründlichen Untersuchungen des Herrn M. stehe hier die einfache Mittheilung, daß er, S. 58, als das Jahr der Synode zu Elvira 364 annimmt. Dieß ist aber nur eine ungenaue Angabe der sogenannten spanischen Aera und muß 362 heißen. Nach chronologischer Berechnung würde sich daraus das Jahr 324 ergeben. Harduin setzt das Concil in das Jahr 313 n. Chr. Baluz und Mansi 305, Morin nimmt aus ganz unzureichenden Gründen an, es sei vor Cyprian gehalten worden. Er übersah, daß die spanische Kirche die strengen Bußgrundsätze der ältern Africaner, von welchen Cyprian in gerechter Würdigung der dringenden Zeitverhältnisse abging, noch lange nach ihm festhielt.

und ihn zur Buße zu bewegen hatte[7]), weil nach dem dem gemeinen Rechte entlehnten Grundsatze Niemand Ankläger und Richter in einer Person sein konnte. Endlich fanden in den älteren Zeiten die geistlichen Gerichtssitzungen öffentlich statt, die ganze Gemeinde war zugegen und wirkte wohl, wie in alle Angelegenheiten, mit, wenn es sich darum handelte eins ihrer Glieder von dem gemeinsamen Körper auszuscheiden. In diesem Sinne verordnet Cyprian über die gegen ihn ungehorsamen Cleriker: „Sie sollen unterdessen ihrer Verrichtungen überhoben werden, bis sie vor mir, den Confessoren und der ganzen Gemeinde Rede gestanden haben, wenn wir unter Zulassung des Herrn in dem Schooße unserer Mutter, der Kirche, wieder werden vereinigt sein[8]).“ Daß bei dieser Verhandlung die erschwerenden oder erleichternden Umstände des Verbrechens, wie bei jeder Criminaluntersuchung, mit in Betracht kamen und auf die Bestimmung des Strafmaaßes einwirkten, versteht sich von selbst. Darum schreibt Cyprian an den Antonian: „Glaube nicht, daß man, wie Einige dafür halten, die, welche sich eine Bescheinigung des Opfers ausstellen ließen (libellatici), mit denen, welche wirklich geopfert haben (sacrificati), nach gleichem Maßstabe beurtheilen dürfe, denn auch bei diesen letzteren sind Verhältnisse und Schuld häufig verschieden. Nicht darf nach gleichem Maßstabe beurtheilt werden der, welcher sogleich freiwillig sich zum schändlichen Opfer drängte, und der, welcher nach langem Kampfe und Widerstreben endlich nothgedrungen zu dieser traurigen That schritt[9]).“ Die Strafen, welche die ältere kirchliche Gesetzgebung über die Hauptsünden verhängte, waren theils Ausschluß aus der Gemeinde, theils Ausschluß vom Abendmahl. Beide dauerten oft eine lange Reihe von Jahren und die Reconcilation wurde erst nach vollzogener öffentlicher Buße gewährt.

Schon diese Grundzüge versetzen uns in eine ganz andere Welt, als die des heutigen römischen Beichtstuhls und zeigen, was auch Herr M. durch seine Fixirung des wesentlichen Streitpunktes zuzugeben scheint, daß beide Sphären nur ein sehr loser Faden verknüpft, nämlich der Gedanke einer richterlichen Gewalt in der Kirche, ob aber das übrige nichts anderes, als „eine unwesentliche Veränderung in dem Modus der Sache sei,“ (S. 13.) bleibt dem Urtheil des unbefangnen Lesers anheimgestellt.

---

[7]) Sermo 82 (oder 16. de verbis domini) c. 7. §. 11. (V. fol. 310.)
[8]) Ep. 10. fol. 24.
[9]) Ep. 52. ad Antonian. fol. 87.

§. 10.

Die Zulassung zur öffentlichen Bußübung und zur Reconciliation.

Die öffentliche Bußübung der alten Kirche war ursprünglich nicht, im Sinne des späteren Katholicismus, eine Kirchenstrafe, sondern im Gegentheil eine freiwillige Leistung zur Tilgung der aus einer Hauptsünde entsprungenen Schuld, ein Ersatz, durch welchen der Kirche Genugthuung geleistet und die Lösung von ihrer Strafe erwirkt und die beleidigte Gottheit versöhnt werden sollte. Die öffentliche Bußübung wurde darum den Gefallenen und von der Gemeinschaft Ausgeschlossenen niemals auferlegt, sie mußte von ihnen erbeten und von der Kirche gewährt werden, und wurde dann freiwillig übernommen. Das bezeichnen die Ausdrücke poenitentiam poscere, postulare, flagitare [1]). Mit der Zulassung zur kirchlichen Bußübung, wurde zugleich die Aussöhnung mit der Kirche oder die Reconciliation dem Gefallenen in Aussicht gestellt. Ihre wirkliche Ertheilung wird durch den Ausdruck pacem dare, den Frieden, nämlich der Kirche, gewähren, bezeichnet.

Für die Nothwendigkeit eines solchen Aktes konnte man sich auf 1 Cor. 5, 1—12 und 2 Cor. 2, 1—10 berufen und so erklärt es sich leicht, daß Cyprian in der kirchlichen Bußdisciplin, wie er sie vorfand, die Befolgung einer Vorschrift des Herrn [2]), die Festhaltung einer apostolischen Ueberlieferung finden konnte. Daß aber die leitenden Grundsätze dieses Instituts noch ziemlich neu waren und erst damals sich zu festen Normen ausbildeten, beweist die Unsicherheit und das Schwanken der ersten Väter. Ueber die Frage: ob für die Hauptsünden, die allein eine kirchliche Reconciliation erforderten, eine solche überhaupt möglich sei, war man noch sehr getheilter Ansicht. Tertullian hat anfangs diese Frage in seinem Tractate über die Buße ebenso entschieden bejaht, als er sie nach seinem Uebertritte zum Montanismus leugnete. Er erklärt, daß für die Hauptsünden gar keine Vergebung zu hoffen sei, daß Christus für sie als Fürbitter nicht eintrete [3]).

Man halte indessen diesen sittlichen Rigorismus keineswegs für eine isolirte Erscheinung in der älteren Kirche. Erst nach langem

---

[1]) Sie kommen noch in Leos d. Gr. Briefen, wie die unten anzuführenden Stellen beweisen werden, vor.

[2]) Siehe die im vorigen Paragraph angeführte Stelle aus ep. 12. fol. 27: disciplina domini, und ep. 40. fol. 66: evangelica disciplina.

[3]) Vergleiche die im vorigen Paragraph angeführte Stelle: de pudicitia c. 19 (IV, 368).

Schwanken wird er verworfen, erst nach und nach bricht sich eine mildere Praxis Bahn. Tertullian erwähnt es als unbestrittene Praxis seiner Zeit, „daß dem Götzendienst und dem Mord von der Kirche kein Friede gewährt würde" [4]). Darüber waren also die Montanisten und ihre Gegner aus der katholischen Kirche einig. Nur die Zulassungsfähigkeit der Ehebrecher zur Reconciliation war der Streitpunkt. Und doch berichtet Cyprian: „Bei unsern Vorgängern haben einige Bischöfe in unserer Provinz geglaubt den Ehebrechern die Aussöhnung versagen zu müssen und dem Ehebruch sogar die Zulassung zur Buße abgesprochen, doch traten sie deswegen nicht aus dem Collegium ihrer Mitbischöfe aus, oder brachen die Einheit der katholischen Kirche [5])." Cyprian selbst stellte anfangs den Satz auf: „Daß in der Kirche dem nicht vergeben werden könne, der gegen Gott gefrevelt habe [6])." Doch ermäßigt sich im Drange der decischen Verfolgung bei der Menge der Gefallenen und dem stürmischen Bitten des Volkes die anfängliche Strenge seiner Grundsätze zu folgenden Zugeständnissen: die, welche sich nur durch erlangte Bescheinigung des Opfers der Verfolgung entzogen (libellatici), nach vollendeter Buße wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen; denen, welche wirklich geopfert hatten (sacrificati), auf dem Todenbette die Wiederaufnahme zu gewähren [7]), aber nur dann, wenn ihr Leben bis zu diesem Augenblicke eine aufrichtige und schmerzliche Buße gewesen war. Denn darin zeigt sich sofort wieder seine ganze Strenge, daß er denen, die nicht „von ganzem Herzen und mit lauten Klagen ihren Schmerz über ihr Vergehen" im Leben bezeugten, auch in der Todesstunde den kirchlichen Beistand versagt wissen will; „weil nicht die Reue über ihr Vergehen, sondern nur die Nähe des Todes sie zur Abbitte treibt und nicht würdig ist, sterbend den Trost zu empfangen, wer nicht bedacht hat, daß er sterben werde [8])." Die spanische Kirche die sich nach der älteren afrikanischen gebildet zu haben scheint, hielt die Grundsätze derselben noch lange fest und das Concil zu Elvira um das Jahr 305 sprach sie in ihrer größten Schärfe aus, indem es über diejenigen, welche sich mit Götzendienst, Zauberei, Ehebruch, Blutschande und ähnlichen Verbrechen befleckt hatten, verordnete: „es

[4]) De pudicitia cap. 12. (IV. 342.) Vergl. Neander Antignosticus, Geist des Tertullianus. Berlin 1825. S. 263 ff.

[5]) Ep. 52 ad Antonianum. fol. 88.

[6]) Testimoniorum lib. III. ad Quirinum. c. 28. fol. 345. Vergleiche zum Verständniß dieser Worte das oben §. 8 Bemerkte.

[7]) Ep. 52 ad Anton. fol. 87.

[8]) Ep. 52 ad Anton. fol. 88.

ist beschlossen, sie auch am Ende des Lebens nicht in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen [9]."

Man ersieht aus diesen wenigen Bemerkungen, von welchem Geist des sittlichen Ernstes die Väter sich in der Handhabung ihrer Bußanstalt leiten ließen. Damals gab es noch keinen Beichtstuhl, in den man nach begangenen Todsünden flüchtete, um nach fünf Minuten wieder absolvirt heraus zu kommen, und doch behauptet man, die Bußdisciplin der alten Kirche und der heutigen römischen beruhe wesentlich auf denselben Principien und sei nur in einigen ganz unwesentlichen Modificationen verschieden gewesen.

§. 11.

Die öffentliche Bußübung der alten Kirche.

Die Bußübung der alten Kirche war außerordentlich streng. Tertullian sagt: „Die äußerst schwierige Leistung der Buße hat zum Zweck, daß nicht nur das Schuldbewußtsein geweckt, sondern auch durch einen äußeren Akt unterstützt werde. Dieser Akt, der mehr durch ein griechisches Wort ausgedrückt wird, ist die Exomologesis, durch welche wir unsere Sünden dem Herrn bekennen, nicht als ob er sie nicht schon wüßte, sondern weil die Genugthuung (satisfactio) durch das Bekenntniß vorbereitet wird, aus dem Bekenntniß der Bußschmerz (poenitentia) entspringt, durch den Bußschmerz Gott erweicht wird. Also ist die Exomologesis die Zucht, welche der Mensch durch Beugung und Demüthigung gegen sich übt, indem er durch seine ganze Haltung (conversatio), die sich sogar auf Kleidung und Nahrung erstreckt, die göttliche Barmherzigkeit zu erwecken sucht: er liegt auf Sack und Asche, er entstellt den Körper durch Schmutz, er beugt die Seele in Kummer, er verbessert die Sünde in trauriger Selbstbehandlung, im Uebrigen beschränkt er die Speisen auf Wasser und Brod [1]), nicht um des Bauches, sondern um des Lebens (animae) willen, er facht die Gebete durch Thränen an; er seufzt, schluchzt und stöhnt bei Tag und Nacht zu dem Herrn, seinem Gott, er naht auf den Knieen den Aeltesten und den Altären Gottes; er fleht alle Brüder um ihre Fürbitte an. Das Alles umfaßt die Exomologesis, damit sie den Bußschmerz empfehle, damit sie wegen der Größe der Gefahr den Herrn ehre, damit ihr Verfahren gegen die Sünder selbst

---

[9]) Vergl. can. 1, 2, 6, 7, 8, 10 u. s. w. (Mansi II. 5 seq.)

[1]) So erklärt Semler im Index richtig den Ausdruck pastum et potum pura nosse. (VI. 546. s. v. purus.)

die Stelle von Gottes Unwille vertrete und mit zeitlicher Betrübniß die ewigen Strafen nicht sowohl abwende, als vielmehr aufhebe. Indem sie den Menschen niederstürzt, richtet sie ihn auf; indem sie ihn mit Schmutz entstellt, reinigt sie ihn, indem sie ihn anklagt, indem sie ihn verdammt, spricht sie ihn los. In dem Maße, als du dein selbst nicht schonst, glaube mir, wird Gott deiner schonen [2]." Schon dieser äußerst wichtige Ausspruch zeigt uns deutlich, daß Tertullian das größte Gewicht auf die Selbstbüßung legt, womit in leidenschaftlichem Schmerz und ebenso leidenschaftlicher Aeußerung desselben der Gefallene selbst seine Schuld abträgt und den Unwillen Gottes versöhnt. Wir haben hier zugleich den Beweis, wie frühe die pelagianische Richtung in der Kirche Eingang fand, die auf des Menschen eignes Thun und Leiden ein Verdienst baut und die Möglichkeit der göttlichen Vergebung gründet. Was nach biblischer Auffassung nur die nothwendige Frucht der Bekehrung ist, wurde zu einem Büßungsmittel. In ganz gleicher Weise äußert sich Cyprian an unzähligen Stellen. Doch lassen sich bei ihm die Begriffe noch schärfer unterscheiden. Er pflegt regelmäßig die Ausdrücke **poenitentiam agere**, Buße thun, und **exomologesin facere**, die Exomologesis vollziehen, zu verbinden, und zwar in der Ordnung, daß jenes zuerst steht, dieses folgt [3]). Mit Recht schließt daraus d'Aubespine, daß in dieser Verbindung der erstere Ausdruck den tiefen inneren Schmerz über die Sünde, der zweite dagegen die ganze äußere Haltung und Bußübung im weitesten Umfange begreife [4]).

---

[2]) Tertull. de poenitentia c. 9. (IV. 51. 52.) Herr M. hat diese Stelle, S. 46, mit ungenauer Uebersetzung und Citation. Die Worte, die er mit Anführungszeichen drucken ließ: „Es geschieht dieß Bekenntniß mit vielen Demüthigungen vor der Gemeinde und dem Priester," stehen nicht in Tertullian, sondern sind eigenes Machwerk.

[3]) Z. B. ep. 10. fol. 23. ep. 12. fol. 27.

[4]) Lib. II. Observat. 26. Exomologesis. §. 2. fol. 233. D'Aubespine macht darauf aufmerksam, daß das Wort bei den Vätern noch einen engeren Sinn hat und zugleich den letzten Bußact vor der Reconciliation bezeichnet, bei welchem die Gefallenen in der Kirche noch einmal vor Priestern und Gemeinde niederknieeten und sie um ihre Fürbitte anflehten. Doch ist auch damit der vieldeutige Begriff noch nicht erschöpft. Im allgemeinsten Sinne bedeutet es die Buße überhaupt und nicht blos die äußere, sondern auch die des Herzens und das bußfertige Gebet vor Gott. So nennt Tertullian (de oratione c. 7.) die Bitte im Vaterunser: Vergieb uns unsere Schuld! so Cyprian (de lapsis. fol. 223; in der so eben erschienenen Tübinger Ausgabe einiger Cyprianischen Schriften von Krabinger, c. 26. fol. 108) die Bußgebete und die Buße selbst, welche die drei Männer im Feuerofen und Daniel thaten (Dan. c. 3 und 9), Exomologesis. Ganz in derselben Bedeutung gebrauchen es die griechischen Väter. So ermahnt Chrysostomus in der 3. Homilie über Saul und David

Die satisfactio, die Genugthuung aber — ein Begriff, den Tertullian zuerst aus der Jurisprudenz in die Kirche eingeführt hat[5]) — bezeichnet keineswegs ein weiter hinzukommendes Moment in dem ganzen Bußakte, sondern den Zweck desselben, daß nämlich dadurch Gott ein Aequivalent für die ihm angethane Beleidigung geleistet und sein Zorn versöhnt werden solle. So schreibt Cyprian den Confessoren: „Ich bitte euch, daß ihr die [unter den Gefallenen], welche ihr sehet, welche ihr kennet und von deren Buße ihr überzeugt seid, daß sie der Genugthuung am nächsten kommt, mir einzeln namhaft bezeichnen wollet [6])." Erst, wenn die Bußübung völlig vollendet war und der Bußschmerz von der Kirche für ausreichend und genügend erkannt wurde, was für einige Vergehen erst bei wirklicher Gefahr des Todes geschah, erfolgte die Reconciliation.

Mit einem ganz stehenden Vergleiche nannten die Väter die Buße ein Heilmittel oder eine Medizin der durch die Todsünden erkrankten Seele, weil nämlich auf ihrem Standpunkte durch die Heftigkeit des Bußschmerzes, durch die Leidenschaftlichkeit der Bußübungen und durch die Strenge der damit verbundenen Entsagungen und Selbstpeinigungen die Schuld getilgt und Gottes Wohlgefallen wieder verdient wird. Darum tadelt Cyprian den Leichtsinn des Felicissimus und seiner Parthei, daß sie die Gefallenen zu frühzeitig und voreilig wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufnehmen: „Nun arbeiten sie mit ihrem giftigen Betrug auf das Verderben der Gefallenen, indem sie die Kranken und Verwundeten, die durch ihren Fall untüchtig sind kräftige Entschließungen zu fassen, von der Heilung ihrer Wunden abrufen und mit Vernachlässigung der Gebete, durch welche Gott in langer und ununterbrochener Genugthuung versöhnt werden muß, durch ihre Lüge zu einem voreiligen und todtbringenden Frieden ver-

---

die, welche sich durch Schauspielbesuch befleckt hatten, sich vor dem Hören der Predigt durch Buße und Sinnesänderung (ἐξομολογήσει καὶ μετανοίᾳ) zu reinigen (§. 2. Tom. IV. fol. 770. ed. Montfaucon). Die katholischen Theologen übersetzen hier Exomologesis „durch geheime Beichte" und versäumen nicht, daraus einen Beweis für das Vorhandensein einer allgemeinen Beichtpflicht in jener Zeit abzuleiten. Allein dies ist ein durch nichts zu rechtfertigendes unwissenschaftliches Verfahren. Denn der Begriff dieses Wortes ist so weit, daß das Moment des Bekenntnisses oft darin ganz verschwindet.

[5]) Die Uebertragung solcher juristischen Begriffe auf das Gebiet der Theologie ist mit gutem Rechte zu tadeln, weil sie nur Mißverständnisse und Irrthümer veranlaßt hat. Es ist erfreulich, daß auch katholische Theologen dieß fühlen. Vergl. die treffliche Recension über Klees Schrift von der Beichte in der Tübinger Quartalschrift. Jahrg. 1829. 1. Heft. S. 96.

[6]) Ep. 11. fol. 27. ad martyres.

locken[7])". Man sieht worauf Cyprian das wesentliche Gewicht legt: nicht auf die priesterliche Thätigkeit bei der Reconciliation, sondern auf die eigene Thätigkeit des Büßenden. Nur insofern der Priester bei der letzteren Rathgeber und Leiter war, heißt er in der alten Kirche häufig der Arzt. Was würde aber Cyprian nach diesen Grundsätzen zu der Praxis der heutigen römischen Kirche sagen, welche die Absolution von Todsünden nach der flüchtigen Bezeugung der Reue und dem mündlichen Sündenbekenntniß vor der wirklichen Leistung der Satisfaction ertheilt? was zu der Bestimmung des Tridentinums, daß die attritio, (der scholastische Begriff der unvollkommenen oder der Halbreue) schon ein Gnadengeschenk des heiligen Geistes sei und zum Empfange der Gnade disponire[8])? was zu der Belehrung des römischen Katechismus, daß die Vollständigkeit der Beichte und die priesterliche Absolution den unvollkommenen Sündenschmerz ergänze, und eine vollkommene Vergebung von Gott erwirke[9])? Wir vermuthen er würde in diesen Bestimmungen dieselbe Leichtfertigkeit wiederfinden, die er an dem Felicissimus und seiner Parthei so scharf tadelt; er würde diese Praxis, wie damals, nicht eine seelenrettende, sondern eine seelenverderbliche nennen. Und doch beruft man sich zur Begründung der römischen Lehre und Praxis auf die Väter und findet sie — wenige „unwesentliche Veränderungen in dem Modus der Sache abgerechnet" — in ihren Schriften wieder. Wahrlich, ein kühner Eroberungszug in ein völlig fremdes Gebiet!

Doch noch in einer andern Beziehung zeichnete sich die öffentliche Buße der alten Kirche durch ihren ungemeinen Ernst aus. Sie wurde nämlich nur einmal dem Gefallenen gestattet, dann nie wieder! Tertullian sagt: „Gott hat in die Vorhalle eine zweite Buße gestellt [die erste nämlich ging der Taufe voran], daß sie den Anklopfenden die Pforte eröffne, aber nur einmal, weil bereits zum zweitenmale, später niemals mehr, weil sie das vorigemal umsonst war. Ist dieß nicht genug? du besitzest ja, was du nicht verdientest, denn du hattest verloren, was du empfangen hattest[10])." Ambrosius, Bischof von Mailand († 397), bemerkt: „Wie es nur eine einmalige Taufe giebt, so giebt es auch nur eine einmalige Buße, welche jedoch öffentlich ge-

---

[7]) Ep. 40., fol. 66.

[8]) Sess. XIV. Decret. de poenit. cap. IV. de contritione.

[9]) Pars. II. cap. V. Quaest. 37: Confessio contritionem perficit.

[10]) De poenit. c. 7., (IV., 49.) Auch Herr M. führt S. 52 diesen Ausspruch an, aber mit Auslassung der sehr wichtigen Schlußworte, die ihm entweder lästig oder unwesentlich waren.

schieht; denn täglich müssen wir für die Sünde Buße thun, doch diese ist für die leichteren, jene für die schwereren Vergehungen [11]). Augustinus schreibt an den Macedonius: „Es ist eine umsichtige und heilsame Vorsicht, daß die Möglichkeit jener äußerst demüthigen Buße nur einmal in der Kirche gestattet wird, damit nicht die Arznei durch alltäglichen Gebrauch ihren Nutzen für die Kranken verliere [12])." Aus Tertullian aber läßt sich diese scheinbar harte Maßregel mit einem Grunde motiviren, der dem sittlichen Gefühle der alten Kirche alle Ehre macht. Er sagt freilich in Beziehung zunächst auf die Taufe, aber gewiß nicht ohne Geltung für die Kirchenbuße: „Einmal steigen wir in dieses Bad, einmal werden die Sünden abgewaschen, weil sie nicht mehr wiederholt werden sollen. Das jüdische Israel reinigt sich täglich, weil es täglich sich befleckt. Damit dieses nicht auch von uns geschehe, darum ist nur dieß einmalige Bad angeordnet [13])". Welch' ein Contrast gegen die römische Kirche und ihre Lehre. Von dieser scheint fast die Nothwendigkeit der Todsünden vorausgesetzt zu werden, sonst würde sie nicht ihre Gläubigen verpflichten, jährlich wenigstens einmal zu beichten, während sie doch die Beichtpflicht auf die Todsünden beschränkt; sonst würde der römische Catechismus nicht anordnen, man dürfe nie versäumen zu beichten, wenn man befürchten müsse, eine begangene Schuld zu vergessen [14]); denn diese Bestimmung berechtigt zu dem Schlusse, daß das Maaß und die Zahl der Todsünden in dem Wiedergeborenen so sehr anwachsen könnte, daß er Gefahr laufe, sie aus dem Gedächtniß zu verlieren. Eine solche Gefahr konnte in der alten Kirche nicht besorgt werden.

Wir hätten hier noch die Frage nach dem öffentlichen Bekenntnisse zu erörtern, wenn wir nicht vorzögen, dieselbe in dem dritten Abschnitte zu behandeln. Nur die eine Bemerkung sei uns erlaubt, daß man im 3. oder 4. Jahrhundert [15]) anfing, vier Grade oder Stationen festzustellen, durch welche die Büßenden bis zur Reconciliation aufstiegen. Auf der ersten hießen sie die Weinenden: sie durften nicht die Kirche betreten, sondern mußten unter Thränen in den Vorhallen um Aufnahme bitten; auf der zweiten die Hörer: sie durften der Predigt beiwohnen, mußten aber nach ihrer Beendigung die Kirche

---

[11]) Ambros. de poenit. II., c. 10. (opera Paris. 1632. Tom. IV. fol. 413.)

[12]) Ep. 54. (Benedict. 153. cap. III. §. 7. Tom. II. fol. 399.)

[13]) De baptismo c. 15. (IV. p. 173.)

[14]) Pars II. cap. V. qu. 45.

[15]) Wäre der 11. Canon des Gregorius Thaumaturgus (ep. canon.) ächt, so hätten wir hier die erste Nachricht über diese Abtheilungen.

verlassen; auf der dritten die Knieenden: sie wohnten den speciellen Gebeten knieend bei, welche der Clerus und die Gemeinde über sie opferte; auf der vierten die Stehenden: sie durften allen kirchlichen Handlungen beiwohnen, nur noch nicht selbst an der Communion Theil nehmen.

§. 12.

Die Reconciliation.

Wenn die Buße als eine hinreichende von dem Clerus und der Gemeinde erkannt war, folgte die Aussöhnung mit der Kirche. Sie geschah durch Handauflegen des Bischofs und des gesammten Clerus in versammelter Gemeinde und zwar vor dem Altare [1]). Nun wurde der mit der Kirche Versöhnte in das Gebet mit eingeschlossen, (welches man für ihn opfern nannte, da das Gebet der Gemeinde selbst als ein Opfer gedacht ward, das der Priester Gott darbrachte) [2]), und er nahm sofort Theil an dem Abendmahle oder der Eucharistie. Diesen Gang entnehmen wir einem sehr unzweideutigen Ausspruche Cyprians, worin dieser über die Voreiligkeit seiner Gegenparthei in der Wiederaufnahme der Gefallnen Klage führt. Er schreibt: „Während in kleineren Vergehen [3]) die Sünder die rechte Zeit hindurch und nach der Ordnung der (kirchlichen) Zucht Buße thun und zur Exomologesis kommen und durch die Hand des Bischofs und des Clerus das Recht der kirchlichen Gemeinschaft empfangen, so werden sie jetzt, in dieser stürmischen Zeit, noch ehe die Verfolgung beendigt,

[1]) So erkläre ich mir den dunkeln Ausdruck **ante apsidem** der schon im 32. Canon des 4. Conciles zu Carthago im J. 398 (Mansi III, 885) gebraucht wird und den mehrere kirchlichen Archäologen für gleichbedeutend mit **ante ambones** nehmen. Denn die Ambonen standen, wie die Kirche S. Clemente in Rom noch zeigt, vor dem Altare.

[2]) Die Darbringung von Brod und Wein, welche die Gemeindeglieder theils zur Feier des Abendmahls, theils zur Unterstützung der Armen zusammentrugen, wurde als Dankopfer aufgefaßt, welches man Gott aus seinen Gaben brachte, und indem die Gemeinde flehte, daß der heilige Geist herabkommen möge, diese Elemente zu weihen und lebendig zu machen, betete sie zugleich um die Gemeinschaft des Geistes für sich, damit aus ihr wahre Glieder des Leibes Christi würden. So ist auch in dieser und ähnlichen Stellen der Ausdruck **offerre pro lapso** oder **nomen lapsi** zu fassen. Der Gefallne sollte in die volle Gemeinschaft Christi und seines Geistes restituirt werden. Aus diesem Dankopfer hat sich der falsche Begriff des römischen Meßopfers gebildet. Vergl. H. Abeken: Der Gottesdienst der alten Kirche. Berlin 1853. S. 9—25.

[3]) Zum Verständnisse dieses Ausdrucks und der ganzen Stelle vergleiche man die Parallelstelle **ep. 12. fol. 27** und das dazu oben §. 8. Bemerkte.

noch ehe die Kirche wieder zur Ruhe gekommen ist, zur Gemeinschaft zugelassen und es wird ihr Name [im Gebetsopfer Gott] dargebracht, und ehe sie Buße gethan, ehe sie die Exomologesis vollzogen, ehe ihnen vom Bischof und vom Clerus die Hand aufgelegt worden ist, wird ihnen das Abendmahl gereicht, während doch geschrieben steht: Wer (unwürdig) das Brod des Herrn ißt oder seinen Kelch trinkt, wird des Leibes und des Blutes des Herrn schuldig sein[4])." Wir ersehen daraus zunächst, daß die Handauflegung ordentlicher Weise durch den Bischof und den ganzen Clerus, nicht durch einen einzelnen Priester zu geschehen hatte und daß die Wirkung, welche diesem Akte beigelegt ward, nicht etwa die Vergebung der Sünde, denn von dieser ist hier nicht die Rede, sondern die Zulassung zur kirchlichen Gemeinschaft und zum Abendmahle (jus communicationis) war[5]). Was aber Cyprian an den ihm feindlichen Presbytern tadelt, ist zweierlei, nämlich daß sie die Gefallnen ohne Buße und Exomologesis aufnahmen und daß sie, als ein Theil des Clerus, ohne Mitwirkung der übrigen Cleriker und des Bischofs, diesen Act vollzogen. Die Auslegung, die Herr M. S. 55 diesen Worten giebt: „Nur der Bischof kann aus eigner Vollmacht die Reconciliation, den Frieden, wodurch der Gefallne zur h. Communion wieder zugelassen wird, d. h. die Nachlassung der Sünden, ertheilen," diese durchaus willkührliche Auslegung muß daher geradezu abgelehnt werden, theils weil sie aus den Worten Folgerungen zieht, die nicht nothwendig darin liegen, theils weil sie Dinge identificirt, die keineswegs identisch sind. Denn weder ist hier ausschließlich von dem Bischofe und seiner Vollmacht die Rede, sondern von dem Gesammtclerus und seinem Rechte; noch von der Sündenvergebung, sondern nur von der Zulassung zur kirchlichen Gemeinschaft. Ob in der letzteren die Sündenvergebung liege, ist eine Frage, die nicht, wie von Herrn M. geschieht, von vorn herein entschieden, sondern nach gründlicher Untersuchung beantwortet werden darf. Auf gleiche Weise verhält es sich mit der andern Stelle, die Herr M., S. 56, anführt: „Ganz dasselbe Verfahren, ganz derselbe Umsturz [nämlich der bestehenden Kirchenordnung] wird durch die fünf mit Felicissimus verschworenen Presbyter zum Verderben des [Seelen=] Heils [der Gefallnen] versucht, daß weder Gott angerufen werde, noch der, welcher Christus verleugnet hat, eben dem Christus, den er verleugnet hat, Abbitte thue; daß nach der

---

[4]) ep. 10. fol. 23.

[5]) Der Ausdruck reconciliatio hat bei den Vätern immer zum Gegensatz die excommunicatio. Vergl. Antoine Arnauld de la frequente communion. Paris 1669. Part. II. chap. VII. fol. 285.

Schuld des Verbrechens auch die Buße aufgehoben werde und nicht durch die Bischöfe und Priester dem Herrn genug geschehe, (satis fiat) sondern mit Umgehung der Priester des Herrn gegen die evangelische Disciplin ein neues Herkommen sacrilegischer Einrichtung aufschieße [6]." Auch hier tadelt Cyprian das Unterlassen der Buße; das Unterlassen der gemeinsamen Gebete des Gefallnen und der Priester, — daß dabei die Gemeinde nicht ausgeschlossen sein soll, davon werden wir uns unten überzeugen — durch welche Gott genug geschieht, d. h. durch welche sein Zorn versöhnt wird, und vor Allem, daß eine Fraction der Priesterschaft sich das anmaßt, was nur dem Clerus in seiner Gesammtheit zusteht. Daß dieß allein der Sinn sei, bezeugt ja der Umstand, daß die fünf mit Felicissimus Verschworenen selbst Priester waren. Wenn dabei Cyprian der Ehre und dem Rechte des Bischofs die gebührende Rechnung getragen wissen will, so braucht man nicht eben an seinen Stolz, seine Herrschsucht und seinen hierarchischen Charakter zu denken, Züge, von denen sich allerdings seine Persönlichkeit nicht ganz frei sprechen läßt [7]), sondern es genügt an den Geist der alten Kirche zu erinnern, von dem auch er durchdrungen war. So wenig nämlich zu Cyprians Zeit der Bischof ohne seinen Clerus einseitig verfügen durfte [8]), so wenig durfte dieß der Clerus, oder gar ein Bruchtheil desselben, ohne den Bischof; das erforderte die Rücksicht auf die gegenseitige Ehre [9])." Darum schreibt er: „Ich höre, daß Einige unter den Presbytern uneingedenk des Evangeliums, [das nämlich nur für die Bußfertigen eine Verheißung hat] ohne zu bedenken, was die Märtyrer an mich geschrieben haben, und ohne dem Bischof die Ehre seines Priesterthums und seines Stuhles zu zollen, schon angefangen haben mit den Gefallnen zu verkehren, für sie zu opfern und ihnen das Abendmahl zu reichen, während man zu diesem nur nach der Ordnung [stufenweise] gelangen sollte [10])."

Auch muß ferner zur vollständigen Würdigung der alten Kirchenpraxis hervorgehoben werden, daß bei der Wiederaufnahme der Gefallnen auch die übrige Gemeinde, auch die nicht gefallnen Laien, zu befragen waren und das richterliche Urtheil mit constituiren halfen. Cyprians Grundsätze in dieser Beziehung kennen wir bereits. Auch der römische Clerus dachte nicht anders. Die dortigen Presbyter und

---

6) ep. 40. fol. 66.
7) Neander Kirchengeschichte I, 362.
8) can. 23 des IV. Conc. Carth. oben §. 9.
9) Oben §. 7.
10) ep. 40. fol. 66.

Diaconen schrieben an ihn: „Erst muß der Friede der Kirche hergestellt werden, dann müssen Bischöfe, Presbyter, Diaconen, Confessoren und ebenso die nicht gefallnen Laien in gemeinsamer Berathung die Angelegenheit der Gefallnen behandeln[11]." In der Beschreibung des Reconciliationsprocesses des Presbyters Maximus, der sich bei dem Novatianischen Schisma betheiligt hatte, und mit seinen Gefährten die Wiederaufnahme in die Kirche begehrte, erzählt der römische Bischof Cornelius, man habe die gesammte Gemeinde zusammenberufen, die einmüthig mit Thränen Gott gedankt und die Zurückkehrenden umarmt hätte, als seien sie eben aus Kerkerstrafe entlassen worden. Dann fährt er fort: „den Maximus ließen wir seine Stelle wieder einnehmen. Die Uebrigen nahmen wir mit der ungetheilten Zustimmung der Gemeinde wieder auf[12]."

Aus dieser Betrachtung ergibt sich wohl mit Sicherheit, daß zu Cyprians Zeit die Reconciliation des Gefallenen nichts anders war, als die Aussöhnung mit der Kirche, auf die Ueberzeugung hin, welche diese von der Genugsamkeit seiner Buße und der dadurch Gott geleisteten Satisfaction gewonnen hatte; daß dabei die Gesammtheit mitwirkte, daß aber der Akt dieser Aussöhnung nur durch die Priester geschehen konnte, als die natürlichen Organe der Gemeinde, jedoch nicht durch den einzelnen Priester, sondern durch den ganzen Clerus. Von dieser Regel gestattete die kirchliche Praxis nur eine Ausnahme, nämlich wenn einer der Gefallenen und mit der Kirche noch nicht Ausgesöhnten in schwerer Todesgefahr schwebte. Für diesen Fall verordnet Cyprian während seiner Abwesenheit von Carthago: „daß solche, welche von den Märtyrern Empfehlungsbriefe empfangen haben und durch das denselben zustehende Vorrecht vor Gott unterstützt werden können, wenn sie von Gefahr der Krankheit und Schwäche überrascht werden, ohne daß seine, des Bischofs Gegenwart, abzuwarten wäre, bei jedem anwesenden Presbyter, oder wenn ein solcher nicht zugegen und die Auflösung nahe, auch bei einem Diacone die Exmologesis für sein Vergehen vollziehen können, so daß sie nach geschehener Handauflegung zur Buße im Frieden zum Herrn kommen können[13]." Es bleibt hier nur eine Wahl, entweder war die Reconciliation ein sacramentaler

---

11) ep. 31. fol. 51. Vergl.: ep. 52. fol. 85. ep. 55. fol. 106. ep. 59. fol. 123.

12) ep. 46. ad Cypr. fol. 76. 77. Caeteros cum ingenti populi suffragio recepimus.

13) Ep. 13. fol. 27.

Akt des Priesterthums, durch welchen die göttliche Sündenvergebung ertheilt wurde, dann gebührte sie nicht dem Diaconus, denn dieser war kein Glied desselben; oder sie konnte auch von dem Diaconen vollzogen werden, dann aber war sie nur ein Akt der Jurisdiction. Es ist merkwürdig, zu welchen Künsteleien die römischen Theologen ihre Zuflucht nahmen, um diesem Dilemma zu entgehen. Pamelius meint diese Handauflegung durch den Diacon, sei nur eine Lösung von den genugthuenden Strafen gewesen [14]), eine Ansicht, die Morinus [15]) und d'Aubespine mit Recht verwarfen. Der Letztere gesteht die Verfänglichkeit der Stelle für das römische Dogma zu und greift zu der Hypothese: diese Gefallenen hätten bereits von den Märtyrern die Vergebung wirklich erlangt, was um so eher möglich gewesen, da sich unter diesen auch Priester befunden hätten; der Diacon habe nur von dem vollzogenen Akte sich zu überzeugen und die etwa unterlassene Ceremonie der Handauflegung nachträglich zu ergänzen gehabt [16]). Diese äußerst gezwungene Erklärung wiederlegt sich schon von selbst; sie scheitert aber völlig an dem 32. Canon der Synode von Elvira von 305, wonach der Diaconus auf Ermächtigung des Bischofs, nach einer andern weniger beglaubigten Lesart auf Ermächtigung des Priesters, dem zum Tode Erkrankten die kirchliche Gemeinschaft wieder gewähren kann [17]). Ueberdieß gestattete die Praxis in der ersten Hälfte des Mittelalters nicht bloß dem Diacon, sondern sogar jedem Laien das gleiche Recht. Am unnatürlichsten erscheint die Erklärung Binterims, wonach der Diacon dem Kranken nur den Act der Reue abgenommen habe, die Reconciliation aber später durch einen Priester erfolgt sein soll [18]). Dieß ist eine Auskunft, welche ebensowohl durch den Wortlaut bei Cyprian, als durch die spätere Praxis widerlegt wird. Eine vorurtheilsfreie Forschung wird aus dieser Thatsache das einfache Resultat ziehen, daß die Kirche anfangs in der Reconciliation lediglich einen Akt der Jurisdiction, nicht des ordo, gesehen habe.

---

[14]) Pam. zu ep. 13. auf fol. 29.

[15]) Morinus: commentarius hist. de disciplina in admin. sacramenti poenitentiae. Antwerp. 1682. lib. VIII. c. 23. §. 3. fol. 589.

[16]) Lib. II., Observ. 27. §. 5—7. fol. 241.

[17]) C. 32. (II. 11 bei Mansi.)

[18]) Binterims Denkwürdigkeiten, 5. Band. 2. Theil S. 203.

§. 13.

Das Verhältniß der kirchlichen Reconciliation zur göttlichen Sündenvergebung.

Gleichwohl darf nicht in Abrede gestellt werden, daß die Versöhnung mit der Kirche nach der Anschauung der Väter allerdings auch auf die Stellung des Gefallenen zu Gott einen Einfluß übte. Darüber belehrt uns Cyprian in einem Ausspruche, der als ein classischer angesehen werden darf. In einem Schreiben an den römischen Bischof Cornelius, worin er und mehrere seiner afrikanischen Collegen ihr Verfahren in der Aufnahme der Gefallenen rechtfertigen, äußert er sich folgendermaßen: „Es wäre weder Recht, noch würde die väterliche Erbarmung und göttliche Milde es zulassen, daß denen, welche an die Pforte anklopfen, die Kirche verschlossen, und denen, welche trauern und Abbitte thun, die Stütze der Hoffnung auf das Heil versagt würde, so daß sie, wenn die Stunde ihres Abscheidens gekommen ohne Gemeinschaft und Friede [mit der Kirche] zum Herrn entlassen würden. Hat ja doch er selbst, der das Gesetz gegeben, gestattet, daß das auf Erden Gebundene auch im Himmel gebunden sei, dort aber gelöset werden **könne**, was vorher hier in der Kirche gelöst wurde [1]." Dieser Ausspruch ist besonders merkwürdig, weil nach ihm das ausschließende und verwerfende Urtheil der Kirche unbedingt auch im Himmel ratificirt wird, dagegen das aufnehmende nur die Möglichkeit der himmlischen Begnadigung in Aussicht stellt. Diese Vorstellung wird uns noch verständlicher, wenn wir eine damit verwandte Stelle berücksichtigen. Er schreibt an den Antonian: „Weil in dem Todtenreich kein Bekenntniß möglich ist und keine Exomologesis geschehen kann, darum müssen die, welche von Herzen Buße und Abbitte thun, einstweilen (interim) in die Kirche aufgenommen und in ihr dem Herrn aufbewahrt werden, der zu seiner Kirche kommen wird, um die, welche er **in ihr** finden wird, zu richten [2]." Demnach betrachtet er Alle, welche nicht der Kirche angehören oder von ihr ausgeschlossen sind, von vornherein als verdammt, über sie hält der Herr nicht einmal Gericht, sie sind bereits gerichtet; diejenigen aber, welche der Kirche angehören und in sie wieder aufgenommen sind, wird er einst richten und es wird sich dann herausstellen, ob ihnen die Sünden vorbehalten oder vergeben werden.

Wir haben also hier schon das Dogma von der alleinselig-

---

[1]) ep. 54. fol. 97.

[2]) ep. 52. fol. 90.

machenden Kirche und zwar in seiner ganzen schroffen Exclusivität, wie denn Cyprian keinen Anstand nimmt bereits in dürren Worten auszusprechen: „Außer der Kirche ist kein Heil [3]." Daher denn auch die häufigen und eindringlichen Schilderungen der Gefahr, in welcher die Seele des Gefallnen schwebt, so lange er nicht die Versöhnung mit der Kirche erlangt hat.

Daß diese ganze Vorstellung auf einer unbiblischen Verwechslung des Aeußern und des Innern beruhe, darauf haben besonnene protestantische Theologen längst aufmerksam gemacht [4]). Nicht an die äußere Gemeinschaft der Kirche, sondern an den Namen Christi ist in der Schrift das Heil geknüpft; (Ap. 4, 12.) nicht dem sichtbaren Leibe seiner Gemeinschaft, sondern allein dem Glauben an ihn, verheißt der Herr das ewige Leben. (Joh. 6, 40.) Wie aber eine so starre Vorstellung allmählig Wurzeln schlagen und sich mit ihren harten Consequenzen in der Kirche ausbreiten konnte, davon wenigstens müssen wir uns eine kurze Rechenschaft geben. Ein wesentliches Moment in der Entwicklung dieses Dogma liegt in der schon früh auftauchenden Frage über die Gültigkeit der Ketzertaufe. Schon Tertullian bestreitet sie. Er giebt aber auch einen Grund an, der uns sogleich auf seinen Standpunkt versetzt. Er sagt: „Die Ketzer haben keine Gemeinschaft unserer Lehre; daß sie [mit ihrer Lehre] außerhalb der Kirche stehen, bezeugt ihr Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft. Ich darf bei ihnen nicht als gültig anerkennen, was ich nach dem Gebote des Herrn vollziehe: denn sie haben nicht denselben Gott, noch denselben Christus, wie wir; darum haben sie auch nicht eine Taufe mit uns, weil es nicht dieselbe Taufe ist [5])." Die katholische Kirche jener Zeit gewährte, weil ihr Dogma in den meisten Punkten noch schwankend und nicht zu einem abgeschlossenen System ausgebildet war, eine große Freiheit der individuellen Anschauung; nur die grundwesentlichen Irrthümer, welche die Substanz christlicher Lehre und christlichen Glaubens aufhoben, wurden von ihr ausgeschlossen: die Secten, welche ihr gegenüberstanden und denen gegenüber sie mit der christlichen Wahrheit ihre Katholicität behauptete, waren eben, wie der Gnosticismus und der Unitarismus grundstürzende, das Wesen des Christenthums in seinem innersten Grunde vernichtende. Darum erklärte Tertullian auch ihre Taufe für eine unwirksame, weil ihr nicht der christliche Gottesbegriff, nicht der Glaube an den histo-

---

[3]) **ep. 73. ad Jubaianum. fol. 179.**

[4]) Vergl. Neander Kirchengeschichte **I, 328.**

[5]) **de baptismo c. 15. (IV. fol. 173.)**

rischen Christus, den Sohn Gottes, zu Grunde lag. Ebenso entschieden, als er sie bekämpfte, würde er ihre Taufe vertheidigt haben, wenn sie trotz der Trennung von der Kirche in der Anerkennung dieser Wahrheiten mit derselben übereingestimmt hätte. Das beweist sein großartiger Grundsatz: „Wo drei sind, der Vater und der Sohn und der heilige Geist, da ist die Kirche, die den Leib dieser drei bildet[6]." Zwar hat er schon den Vergleich, daß die Arche Noahs ein Bild der Kirche sei, an zwei Stellen[7]), jedoch nur mit leiser Andeutung des zu Cyprians Zeit bereits vollkommen ausgeführten Gedankens.

In entschiedener Fortbildung sehen wir jenes Dogma von der alleinseligmachenden Kirche bei Cyprian. Er schreibt an Jubaian: „Wenn die Häretiker mit uns einen Glauben haben, kann auch die Gnade dieselbe sein. Wenn die Patripassianer, die Anthropianer, die Valentinianer, die Apelletianer, die Ophiten, die Marcioniten und die übrigen ketzerischen Pesten, die mit Schwert und Gift der Wahrheit den Tod drohen, mit uns denselben Vater, denselben Sohn, denselben heiligen Geist, dieselbe Kirche bekennen; können sie auch dieselbe Taufe haben, wenn ihr Glaube derselbe ist[8])." Hier sehen wir allerdings neben der Gemeinschaft des Glaubens nach seinem allgemeinsten grundwesentlichen Inhalte auch die Gemeinschaft der Kirche als bedingendes Moment gesetzt. Gleichwohl gesteht Cyprian selbst zu, daß diese Ansicht noch nicht die allgemeine zu seiner Zeit ist. Denn er sagt unmittelbar darauf: „Wie kann man also annehmen, daß der von Häretikern Getaufte die Vergebung der Sünden und die Gnade der göttlichen Nachlassung durch seinen Glauben erlangt habe, da er nicht die Wahrheit des Glaubens hat? Denn wenn Jemand, wie Manche annehmen, draußen, außerhalb der Kirche, etwas hat empfangen können, so hat er allerdings empfangen, was er geglaubt hat[9]); wenn er aber das Falsche glaubte, so konnte er das Wahre nicht empfangen, sondern er hat Unächtes und Unheiliges, nach seinem Glauben, empfangen[10])." Man sieht deutlich, daß

---

[6]) de baptismo c. 6. (IV, 192.)

[7]) de idololatria. c. 23. (IV, 156.) de baptismo c. 8, (IV, 165.)

[8]) ep. 73. fol. 166.

[9]) Man bemerke seine Ausdrucksweise si — potuit, accepit; er stellt also die Möglichkeit nicht geradezu in Abrede, sonst hätte er sagen müssen potuisset, accepisset; oder posset, acciperet.

[10]) Ebendaselbst. Was den so wichtigen Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe betrifft, so erlauben wir uns hier eine Bemerkung einzuschalten. Die afrikanische Kirche behauptete schlechthin die Ungültigkeit derselben; der römische Bischof Stephanus dagegen, der sich durch maßlose Heftigkeit darin auszeichnete

Cyprian diese Ansicht nicht theilt, sie war dem hierarchischen Geiste zu milde, zu freisinnig; aber er wagt es in dieser Stelle nicht sie zu bekämpfen, er leugnet nur, daß die praktischen Consequenzen, die man aus ihr zu Gunsten der Ketzertaufe ableitete, auf die damaligen ketzerischen Partheien eine Anwendung erleiden könnten. Bis zu welcher schwindelnden Höhe er übrigens sein Dogma von der alleinseligmachenden Kirche hinaufschraubte, zeigt seine Schrift: „Von der Einheit der Kirche." In ihr heißt es: „Wer sich von der Kirche trennt und einer falschen anschließt, der trennt sich auch von den Verheißungen der Kirche. Nie wird zu Christi Lohne kommen, wer die Kirche verläßt. Er ist ein Fremder, ein Profaner, ein Feind. Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben. Wenn Jemand sich retten konnte, der außerhalb der Arche Noahs war, so wird auch der außerhalb der Kirche Stehende gerettet werden. — — Wenn selbst solche um des Bekenntnisses des Namens [Christi] willen den Tod erleiden, so wird dieser Schandfleck nicht mit ihrem Blute gesühnt. – Märtyrer kann nicht sein, wer nicht der Kirche angehört. — Den Tod erleiden kann ein solcher wohl, die Krone erringen kann er nicht[11]." Wüßten wir nicht, welche verneinende, die grundwesentlichen Thatsachen des Glaubens und des Heils zerstörende Häresien damals die Kirche zum Gegensatze hatte und wie mächtig dieser Gegensatz auf die Bildung des Begriffes der Katholicität und der Lehre von der Kirche überhaupt einwirkte, so dürften wir getrost solche Aeußerungen den fanatischsten Ausgeburten eines zelotischen Ultramontanismus in unserer Zeit an die Seite stellen.

Fassen wir am Schlusse dieses Abschnittes noch einmal das ge-

---

und dessen Anmaßung die Afrikaner und Orientalen (Firmilian, B. von Cäsarea in Kappadocien) nicht scharf und bitter genug tadeln können, erließ allen in die Kirche zurücktretenden Häretikern die Taufe. Schon der Widerstand des Cyprian und sämmtlicher afrikanischer Bischöfe gegen den römischen belegt wie wenig sie geneigt waren, ihm eine Unfehlbarkeit beizulegen, oder sich römischen Machtsprüchen zu unterwerfen. Aber gerade gegen diese beanspruchte Unfehlbarkeit des römischen Stuhles selbst liefert dieser Streit eine sehr praktische geschichtliche Instanz. Denn wenn das Concil von Nicäa 325 im 19. Canon verordnet, daß die Paulianisten oder Samostener (Mansi II. 675 ff.), das 1. Constantinopolitanische 381 im c. 7. (Mansi III, 563), daß die Montanisten, Eunomianer und Sabellianer bei ihrem Rücktritte zur Kirche noch einmal getauft werden sollen, so liegt darin ein unauflöslicher Widerspruch zwischen dem Verfahren des römischen Bischofs und den Verfügungen dieser Kirchenversammlungen, denn gerade, daß die Taufe von solchen Häretikern, wie den Unitariern, in Rom anerkannt worden sei, ist die Beschwerde des Cyprian.

[11]) De unitate eccl. fol. 232. 234.

wonnene Ergebniß zusammen, so zeigt sich uns auch hier keineswegs in der Reconciliation der in schwere Verbrechen Gefallenen eine priesterliche Ertheilung der Sündenvergebung, wohl aber legte man derselben die Wirkung bei, daß der Versöhnte durch die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft die Nöthigung entfernt sah sich als einen rettungslos Verlornen betrachten zu müssen, vielmehr die Möglichkeit vor Augen hatte durch den Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel gerettet und selig zu werden. Das meint Cyprian, wenn er die Reconciliation in dem oben angeführten Briefe an Cornelius „eine Stütze der Hoffnung auf das Heil [12])" nennt und in dem Briefe an Antonian sagt: „Die Wiederaufgenommenen empfangen in dem ihnen gewährten Frieden [mit der Kirche] das Pfand des Lebens [13])."

§. 14.

Das Verhältniß der kirchlichen Reconciliation zur göttlichen Sündenvergebung. Fortsetzung.

Als zweites wesentliches Moment bei der Aussöhnung des Sünders mit der Kirche kommt in Betracht, daß er mit der Zurückgabe der kirchlichen Gemeinschaft auch wieder zu den Gnadenmitteln der Kirche zugelassen wurde und darin allerdings ein göttliches Pfand der Sündenvergebung erhielt. Denn daß durch die rechte Verwaltung der beiden von Christus eingesetzten Sacramente und durch die Predigt des göttlichen Wortes die Vergebung der Sünden in den gläubigen Herzen gewirkt werde, davon war die alte Kirche sehr tief durchdrungen.

Sämmtliche Briefe Cyprians und seiner Mitbischöfe, welche von der Ketzertaufe handeln, gehen von der gemeinsamen Voraussetzung aus, daß die Taufe der christlichen Kirche die Vergebung der Sünde gewähre. Dieselbe Wirkung legte man natürlich auch dem Abendmahle bei. „Wie durch jenen gewöhnlichen Wein," sagt Cyprian, „das Herz erweitert und die Seele erleichtert wird und alle Traurigkeit schwindet, so soll, wenn wir das Blut des Herrn aus dem Kelch des Heils trinken, das Schuldbewußtsein des alten Menschen schwinden und wir sollen den früheren Wandel nach weltlicher Weise vergessen und das betrübte, trauervolle Gemüth, das sonst von der Sündenangst niedergebeugt wurde, soll durch die Freude über Gottes Vergebung

---

[12]) **Subsidium salutaris spei.**

[13]) **ep. 52. fol. 86: pignus vitae in data pace percipiunt.**

erleichtert werden [1]." Diesen Trost entbehrte der Gefallene und von der Kirche Ausgeschlossene; durch seine Wiederaufnahme wurde er desselben theilhaftig; durch den ihm wieder verstatteten Genuß des Abendmahles — nicht durch eine angebliche richterliche Absolution des Priesters — wurde ihm die Vergebung Gottes aufs Neue dargeboten und besiegelt [2]. Um dieser Entbehrung willen betrachtet es Cyprian als einen so großen Schaden von der Gemeinschaft der Kirche getrennt zu sein. Darum sagt er, indem er das tägliche Brod, um das wir im Vaterunser bitten, auf das Abendmahl bezieht: „Das Brod des Lebens ist Christus. — Daß dieses Brod uns täglich gegeben werde, erflehen wir, damit nicht wir, die wir in Christo sind und die Eucharistie täglich zur heilsamen Nahrung empfangen, um irgend eines schwereren Vergehens willen, ausgeschlossen von der kirchlichen Gemeinschaft, (abstenti et non communicantes) von dem Himmelsbrode zurückgehalten und von dem Leibe Christi abgelöst werden. — — Wie es offenbar ist, daß diejenigen leben, welche seinen Leib berühren [attingunt] und nach dem Rechte der kirchlichen Gemeinschaft die Eucharistie empfangen, so müssen wir besorgt sein und beten, daß Niemand durch die Ausschließung von dem Leibe Christi abgelöst und dem Heile entfremdet werde [3]." Auch Herr M. führt, S. 57, diese Worte als besonders belehrend für das Wesen der Bußanstalt in der alten Kirche an, aber wie ungenau und verschwommen giebt er den darin liegenden Gedanken wieder: „Also jede schwere Sünde trennt von dem Körper Christi und muß also pro foro ecclesiae gesühnt werden, ehe die Wiedervereinigung erfolgen kann." Der einfache Sinn des Ausspruchs ist der: die kirchliche Gemeinschaft bedingt das Recht des Abendmahlsgenusses; schwere Sünden ziehen die Excommunication, diese den Ausschluß vom Abendmahl, dieser die Entbehrung der darin dargebotenen Seelenspeise und höheren Lebenskräfte nach sich; deßhalb müssen wir bitten, daß wir solchen Segen nicht durch eigne Schuld verwirken. Daß übrigens bei der Auslegung der Worte schwerer Vergehen nicht

[1]) ep. 63. ad Caecilium. fol. 133.

[2]) Darum macht Anton Arnauld a. a. O. die feine Bemerkung: Die Väter machten nirgends einen Unterschied zwischen Reconciliation und Wiederzulassung zum Sacramente. Sie gebrauchten den Ausdruck: „mit dem Altare versöhnen" gleichbedeutend mit dem „die Sünden vergeben," weil sie die volle Reconciliation mit Gott (also die Sündenvergebung), erst durch die erneute Theilnahme des Gefallnen an der Eucharistie vermittelt dachten.

[3]) De oratione Domini fol. 244. Schon Tertullian bezieht in seiner Schrift de oratione, die Cyprian überhaupt zum Vorbilde diente, die vierte Bitte auf die Seelenspeise.

an den Begriff der Todsünde gedacht werden darf, wie ihn etwa heute die römische Kirche festhält, sondern an jene Verbrechen, auf welche die alte Kirche nach ihrer Bußdisciplin die Strafe der Excommunication setzte, versteht sich wohl nach dem in §. 8. Gesagten von selbst.

Neben Taufe und Abendmahl war den älteren Vätern das Wort Gottes ein die Vergebung wirkendes Gnadenmittel. Darum sagt Hieronymus († 420.): „Ein jeder wird von den Banden seiner Sünde umstrickt; diese Bande und Fesseln können auch die Apostel lösen nach dem Vorbilde ihres Meisters, der ihnen gesagt hatte: Was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöset sein! Es lösen sie aber die Apostel durch das Wort Gottes und die Zeugnisse der Schrift und die Ermahnungen zur Tugend [4]." Ganz in demselben Sinne sagt Origenes, oder, wenn es nicht seine ursprünglichen Worte sind, Rufinus: „Was heißt die Sünde versöhnen? Wenn du dich des Sünders annimmst, ihn durch Erinnerung, Ermahnung, Belehrung, Unterweisung zur Buße führst, vom Irrthum bekehrst, von der Sünde besserst und aus ihm einen solchen machst, daß ihm als einem Bekehrten Gott für die Sünde gnädig wird [d. h. die Sünde vergiebt], dann sagt man, du habest versöhnt [5]." Denn dieses Ermahnen geschieht durch das Wort Gottes, durch die Verkündigung des Evangeliums; wo aber das Evangelium wahrhaft verkündigt wird, da wirkt es nicht bloß eine wahre Vergebung der Sünden, sondern auch eine wahre Heiligung und Erneuerung aus dem innersten Geiste des Gemüthes. Auch von diesem Segen der öffentlichen, gemeinsamen Verkündigung und des darin enthaltenen Trostes der Vergebung war der Gefallene längere Zeit ausgeschlossen und er empfing ihn zurück durch seine Wiederaufnahme, oder als die Bußstationen abgegrenzt wurden, durch seinen Eintritt in die Klasse der Hörenden.

§. 15.

Das Verhältniß der kirchlichen Reconciliation zur göttlichen Sündenvergebung. Fortsetzung.

Wir haben uns oben §. 11. bereits überzeugt, daß die Väter der eignen Thätigkeit des Büßenden, der Tiefe des inneren Schmerzes und der Größe der äußeren Demüthigungen und Entsagungen eine sühnende, d. h. die Schuld tilgende und Gottes Gnade erwirkende

---

[4]) Commentarius in Jesaiam lib. VI. in cap. XIV. (Hieronymi opera Francof. et Lips. 1684. Tom. V. fol. 68. H

[5]) Hom. 5. in Levit. §. 1. Tom. II. fol. 208. ed Delarue.

Kraft zuschrieben und daß darin sehr frühe schon der Sinn für Werkgerechtigkeit sich offenbarte, der später in Pelagius seine Spitze erreichte. Es fragt sich jetzt nur noch, ob die alte Kirche auch mit der Wiederaufnahme des Gefallenen eine priesterliche Ertheilung der Sündenvergebung verband, oder eine andere kirchliche Thätigkeit zur Vollendung der Sühne eintreten ließ.

Das Erstere müssen wir völlig verabreden. Die Kirche ertheilte in keiner Weise mit der Reconciliation eine göttliche Sündenvergebung. Firmilian von Cäsarea schreibt darum an Cyprian: „In jedem Jahre kommen wir, die Aeltesten und Bischöfe, zusammen, um das zu ordnen, was unserer Pflege anvertraut ist, damit die schwereren Vergehungen nach gemeinsamer Berathung behandelt und für die gefallenen Brüder, die nach dem heiligen Bade [der Taufe] vom Teufel verwundet worden sind, Heilung gesucht werde, nicht als ob sie von uns die Vergebung ihrer Sünden empfingen, sondern damit sie von uns zur Erkenntniß ihrer Vergehungen bekehrt und genöthigt werden dem Herrn eine vollständigere Genugthuung darzubringen [1]." Diese Stelle belehrt uns unwidersprechlich über das Bußwesen der alten Kirche. Nicht priesterliche Sündenvergebung war ihr Zweck, sondern eigne schmerzvolle Sühne der begangenen Schuld. Zwar hält mir Herr M. in dem Tone überlegener Gelehrsamkeit S. 43. vor: „Wie Firmilian die Gewalt des Priesters bei der Sündenvergebung betrachtete, trotzdem, daß er in jenen Worten ihnen die Gewalt abzusprechen scheint, (?!) hätte Herr Steitz aus demselben oben angeführten Briefe sehen können, indem er in demselben es ein verwegenes Verbrechen nennt den Leib und das Blut des Herrn zu berühren, ehe die Sünden durch den Priester der Kirche nachgelassen sind." Der vornehme Ton, der in diesem Einwurfe anklingt, sollte wenigstens zu der Voraussetzung berechtigen, daß Herr M. den in Rede stehenden Brief selbst gelesen habe; allein dieß scheint nicht der Fall, er würde sonst die gesperrt gedruckten Worte nicht aus Binterims Denkwürdigkeiten, 5. Band. 2. Theil. S. 226, buchstäblich getreu abgeschrieben haben. Die behauptete Thatsache ist aber auch außerdem unwahr. Firmilian spricht nämlich in diesem Briefe hauptsächlich von der Ketzertaufe und macht darauf aufmerksam, daß diejenigen, welche wie der römische Bischof Stephanus die übertretenden Häretiker ohne Taufe aufnahmen, sich einer großen Verantwortung schuldig machten; denn da nur

[1]) ep. Cypr. 75, fol. 181.

solche, welche einmal die Vergebung der Sünden in der Taufe empfangen hätten, dem Tische des Herrn nahen dürften, durch die Taufe der Häretiker aber keine Vergebung erlangt werden könne, so sei es klar, daß eine Aufnahme derselben ohne vorgängige katholische Taufe eine Versündigung an dem Sacramente des Altares sei. Darum sagt er: „Wie groß ist übrigens das Verbrechen der [Häretiker], welche [ohne Taufe zur Kirche] zugelassen werden, oder derjenigen, welche sie zulassen, da sie ohne durch das Bad der Kirche von dem Schmutze gereinigt zu sein, ohne die Sünden abgelegt zu haben (nec peccatis expositis) [2]) nach leichtfertig angemaßter kirchlicher Gemeinschaft, den Leib und das Blut des Herrn berühren, während doch geschrieben steht: Wer unwürdig das Brod des Herrn ißt oder seinen Kelch trinkt, der wird des Leibes und des Blutes des Herrn schuldig [3])." Der Satz, „daß es ein verwegnes Verbrechen sei, den Leib und das Blut des Herrn zu berühren, ehe die Sünden durch den Priester der Kirche nachgelassen sind," ist demnach nicht von Firmilian aufgestellt, aber auch nicht einmal eignes Fabricat der Firma M. in Paderborn, sondern eine unrichtige Angabe Binterims [4]).

So wenig als Firmilian behaupten auch seine Zeitgenossen eine Gewalt des Priesters zur Sündenvergebung oder eine richterliche Ge-

---

[2]) Wie leichtfertig diese römische Theologen zu Werke gehen, beweist auch hier wieder Klee, der die Worte nec peccatis expositis, um sie bequem auf die Beichte vor dem Abendmahle beziehen zu können, a. a. O. S. 272, übersetzt: „obwohl die Sünden nicht dargelegt werden." Exponere peccata heißt aber nach dem Zusammenhange und nach dem kirchlichen Sprachgebrauche des 3. Jahrhunderts die Sünden ablegen, ihnen entsagen, sich davon reinigen. So sagt Cyprian in der im vorigen §. angeführten Stelle: exponitur omnis tristitia, memoria veteris hominis. ep. 63. fol. 133. Darum erklärt es Semler in index latinitatis Tertullianeae VI, fol. 441 richtig durch deponere, abjicere.

[3]) ep. 75. fol. 185.

[4]) Vielleicht interessirt es den Herrn M., da er den Brief des Firmilian kaum oder doch nur oberflächlich gelesen zu haben scheint, auch bei dieser Gelegenheit zu erfahren, wie derselbe über den römischen Bischof Stephanus urtheilte. Er sagt nämlich fol. 184: „Mit Recht fühle ich mich darum über diese offenkundige und unzweifelhafte Dummheit (stultitia) des Stephanus entrüstet, daß er, der so mit seinem Episcopate prahlt und der Nachfolger des Petrus zu sein behauptet, auf welchen der Grund der Kirche gelegt ist, wieder neue Felsen aufrichtet und neue Kirchen gründet, indem er mit seiner Auctorität die Taufe dort [nämlich der Ketzer] vertheidigt. — Denn wer ihre Taufe in dem Getauften anerkennt, der bestätigt auch damit, daß dort die Kirche sei." Sind diese Worte etwa eine Beweisstelle dafür, daß die Väter den römischen Bischof für unfehlbar gehalten haben?

walt, in welcher der Priester an Gottes Statt vergebe oder behalte. Sie trennen im Gegentheil das menschliche Urtheil sehr scharf von dem göttlichen. Jenes liegt der Kirche ob, dieses Gott. Die Kirche darf dem Urtheile Gottes nicht vorgreifen. So erzählt der römische Bischof Cornelius in einem Briefe an Cyprian: Der Presbyter Maximus und seine Gefährten hätten die römischen Presbyter gebeten, man möge das Vorgefallene vergessen und desselben nicht weiter gedenken; gleich als wenn nichts weiter geschehen, noch gesagt worden wäre, damit sie nach gegenseitiger Vergebung mit reinem und lauterem Herzen vor Gott treten könnten, d. h. mit einem Herzen, das nicht mit den Vorwürfen der Brüder und der Kirche belastet wäre. Er schließt seinen Bericht über die Reconciliation derselben mit den Worten: „Den Presbyter Maximus ließen wir seine Stellung wieder einnehmen; die anderen nahmen wir mit der ungetheilten Zustimmung der Gemeinde wieder auf; Alles aber stellten wir Gott, dem Allmächtigen anheim, dessen Gewalt Alles vorbehalten bleibt[5].“ Diese letzten Worte scheinen fast eine in jener Zeit übliche liturgische Formel gewesen zu sein, wenigstens schreiben gleichzeitig Maximus und seine Genossen dem Cyprian: „sie hätten, nachdem Alles vergeben und dem Urtheil Gottes anheimgestellt worden sei, mit Cornelius Friede geschlossen[6].“ Denselben Gedanken drückt Cyprian in dem bekannten Ausspruche an Antonian aus: „Wir greifen dem zukünftigen Urtheil des Herrn nicht vor. Wird er die Buße des Sünders vollständig und richtig finden, so wird er unseren Beschluß gültig machen. Hat uns aber Jemand durch erheuchelte Buße getäuscht, so läßt sich Gott nicht spotten. Er, der das Herz ansiehet, wird richten und der Herr wird den Spruch seiner Knechte verbessern; wir aber müssen uns erinnern, daß geschrieben steht: Ein Bruder, der dem Bruder beisteht, wird erhöhet[7].“ Klarer konnte Cyprian nicht aussprechen, daß die Kirche seiner Zeit ihre Thätigkeit in der Reconciliation nur als einen brüderlichen Beistand und eine Handreichung der Liebe auffaßte, die sie dem Gefallenen leistete, nicht als die Verwaltung eines vom Herrn ihr übertragenen göttlichen Richteramts. Sehr mit Unrecht beruft sich daher Herr M., S. 46, auf diese Stelle als ein Zeugniß für die römische Lehre; denn wenn Cyprian sagt: „Wir greifen dem Urtheil Gottes nicht vor,“ so heißt das keineswegs, wir richten an Gottes Statt oder als Delegirte Gottes, sondern wir

---

[5]) ep. 46. fol. 76. 77.
[6]) ep. 50. fol. 82.
[7]) ep. 52. fol. 87.

urtheilen lediglich im Namen der Kirche; wir begeben uns darum jedes entscheidenden und maßgebenden Urtheils, das über diese Sphäre hinausginge, und stellen es dem anheim, dem es allein gebührt, der es allein fällen kann.

Diese scharfe Scheidung zwischen dem aufnehmenden Urtheile der Kirche und dem aufnehmenden Urtheile Gottes beruhte der alten Kirche theils auf dem Bewußtsein der menschlichen Kurzsichtigkeit, deren Blick nie in des Menschen Inneres zu dringen vermöge, theils auf dem bestimmten theologischen Gedanken, daß Gott allein Sünden vergeben könne und daß darum die Sünder auch an seine Gnade allein zu verweisen seien. Zur Begründung des Ersteren führen wir den Ausspruch Cyprians an Cornelius an: „Wir betrachten, soweit uns zu sehen und zu urtheilen möglich ist, das Angesicht eines Jeden, das Herz ergründen und die Gesinnung durchschauen können wir nicht. Darüber urtheilt der Erforscher des Verborgenen, der bald kommen und über die Geheimnisse des Herzens Gericht halten wird [8]." Für das Andere dagegen berufen wir uns auf ein Schreiben des römischen Clerus an den zu Carthago, worin derselbe sagt: „Die von uns Ausgeschlossenen überlassen wir nicht sich selbst, sondern wir haben sie ermahnt und ermahnen sie fort und fort Buße zu thun, ob sie vielleicht (si quomodo) Vergebung von dem empfangen können, der sie zu geben vermag, damit sie nicht, wenn wir sie sich selbst überlassen, verderbter werden [9]." Wird etwa in diesem Ausspruche Herr M. die von ihm S. 10 entwickelte Vorstellung wieder finden: „Christus habe seinen Aposteln und in ihnen ihren rechtmäßigen Nachfolgern die Vollmacht gegeben die Sünden zu vergeben, fast ganz genau in der Weise, wie ein Souverain einem ihn vertretenden Gesandten die Vollmacht giebt in seinem Namen und unter den von ihm gesetzten Bedingungen einen Vertrag abzuschließen?" In der That diese Stelle beweist, wie viele andere, daß die Väter weit entfernt von dem Gedanken waren, als sei die Vergebung der Kirche in der Reconciliation an sich die Vergebung Gottes, als ertheile der Priester Gottes Vergebung, als habe er eine Gewalt der Sündenvergebung.

Noch müssen wir, ehe wir diesen Abschnitt schließen, eine Stelle des Hieronymus hervorheben, worin dieser eine die Ergebnisse unserer Untersuchung durchaus bestätigende Ansicht ausspricht. In seinem Commentare zu Matthäus bemerkt er zu 16, 19: „Weil Bischöfe und

---

[8]) ep. 54. fol. 98.

[9]) ep. 3. fol. 10.

Aelteste diese Stelle mißverstehen, so maßen sie sich etwas vom Hochmuth der Pharisäer an, daß sie entweder die Unschuldigen verdammen oder die Schuldigen freizusprechen meinen; denn vor Gott wird nicht nach dem Urtheil des Priesters, sondern nach dem Leben des Schuldigen gefragt. Wir lesen im Leviticus (14, 2 ff), daß den Aussätzigen befohlen wird, sie sollen sich den Priestern zeigen, und wenn sie den Aussatz haben, von den Priestern für unrein erklärt werden, nicht als ob die Priester sie aussätzig und unrein machen, sondern damit sie den Aussätzigen und Nichtaussätzigen erkennen und unterscheiden können, wer rein und wer unrein ist [10]." Diese Stelle, auf welche sich noch Peter der Lombarde und Gratian sichtlich beziehen, ist äußerst bezeichnend. Denn wir ersehen daraus, daß dem Hieronymus die Buße als innerer Akt das einzige sündentilgende Moment ist, daß die Sündenvergebung sich ihm lediglich als eine That Gottes innerlich vollzieht, daß er dabei dem Priester keine Gewalt der Sündenvergebung zugesteht, sondern nur die Cognition darüber, ob der Gefallene durch die Kraft seiner Buße nach dem Urtheile Gottes als ein Gereinigter und von den Banden der Sünden Gelöster anzusehen sei oder nicht.

Wohin wir also unsere Blicke wenden, überall begegnet uns die gleiche Thatsache: die Väter legten der Kirche und ihren Beamten bei der Reconciliation zwar eine richterliche Gewalt zur Ausübung der Kirchenzucht, aber keine priesterliche Gewalt der Sündenvergebung bei.

§. 16.

Das Verhältniß der kirchlichen Reconciliation zur göttlichen Sündenvergebung. (Schluß.)

Wohl aber dürfen wir unbedenklich einräumen, daß die Väter auf dem Grunde der heiligen Schrift der Kirche eine Mitwirkung zu der Sühne des begangenen Verbrechens, durch welches der Ausschluß aus der Kirche bewirkt ward, und somit eine Mitwirkung zu der Tilgung der Schuld und zur Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit zugestanden und zwar durch das gemeinsame Gebet aller Gläubigen. (Jacob. 5, 16.)

Nur dürfen wir auch dabei ursprünglich nicht an die ausschließliche Thätigkeit eines besondern Priesterstandes denken, sondern eben an eine Erweisung des allgemeinen Priesterthums der ganzen Gemeinde.

---

[10]) Commentarius in Matth. lib. III. (Tom. IX. fol. 41.)

Dafür ist Tertullian ein unwiderleglicher Zeuge. In der §. 11 mitgetheilten Stelle seiner Schrift über die Buße sagt er ausdrücklich: „Der Büßende facht die Gebete durch Thränen an, er seufzt, schluchzt und stöhnt bei Tag und Nacht zu dem Herrn seinem Gott; er naht auf den Knieen den Aeltesten und den Altären Gottes, er fleht alle Brüder um ihre Fürbitte an[1].“ Also nicht bloß die Priester, sondern alle Brüder, die ganze Gemeinde, sollen als Fürbitter eintreten. Ganz in demselben Sinne erklärt er sich weiter unten: „Warum hältst du deine Mitknechte, die mit dir dieselbe Hoffnung, dieselbe Furcht, dieselbe Freude, denselben Schmerz, dasselbe Leiden gemein haben, weil ihnen derselbe Geist von demselben Herrn und Vater gemein ist, warum hältst du die Deinigen für etwas Anders, als dich selbst, der Leib kann nicht froh sein, wenn ein Glied leidet? Die Gesammtheit muß mittrauern und zur Heilung mitwirken. In dem Einen und dem Andern ist die Kirche, die Kirche aber ist Christus. Wenn du also die Kniee deiner Brüder umfassest, so berührst du Christum, so bittest du Christum. In gleicher Weise vergießen sie über dich Thränen. Christus leidet, Christus bittet den Vater. Leicht wird immer erlangt, was der Sohn fordert[2].“ Wir haben hier einen classischen Ausspruch dafür, was die kirchliche Intercession zu Gunsten des Gefallenen war: nicht eine clerikale Fürbitte, sondern eine Fürbitte der gesammten Gemeinde, gestützt auf die priesterliche Würde aller Gläubigen unter dem einen ewigen Hohenpriester, Christus. Während für alle leichteren Vergehungen der Sünder allein Christum anrufen und seiner Fürbitte ohne Vermittelung der Kirche sich versichern durfte, so hatte der in schwere Hauptverbrechen Gefallene und von der Kirche Ausgeschlossene die Intercession der nicht Gefallenen nöthig, damit seine Gebete Erhörung fänden. Diese Anschauung findet sich auch noch später. So sagt Ambrosius: „Es weine für dich die Mutter, die Kirche, und tilge deine Schuld mit ihren Thränen. Christus sehe dich in Trauer, damit er sage: Selig seid ihr Leidtragenden, denn ihr werdet froh werden. Er hat es gern, daß für Einen Viele bitten. Zuletzt ward er von den Thränen der Wittwe im Evangelium bewegt, weil sehr Viele für sie flehten und erweckte ihren Sohn[3].“ Den ganz gleichen Gedanken werden wir sogleich noch schärfer bei Augustinus ausgeprägt finden. Cyprian fordert die Gefallenen auf: „Wir bitten euch, damit wir für

---

[1]) De poenitentia c. 9. (IV., 52.)
[2]) De poenitentia c. 10. (IV., 53.)
[3]) De poenitentia lib. 2. c. 10. (IV., 413.)

euch Gott bitten können; wir wenden uns zuerst an euch mit unseren Bitten, damit wir für euch Gottes Erbarmung anrufen können: Thut vollständige Buße, beweiset die Trauer eines schmerzvollen und betrübten Herzens [4])."

Je mehr man aber im Fortgange der geschichtlichen Entwickelung den Priesterstand von den Laien trennte und in ihn die Kirche setzte, desto mehr trat auch die versöhnende fürbittende Thätigkeit der Gemeinde hinter die des Priesters zurück, desto mehr wurde der Clerus zum alleinberechtigten Mittler zwischen Gott und dem Sünder. Das Mittelglied in dieser Entwickelung dürfen wir in der Vorstellung suchen, daß man die Fürbitte der Gemeinde als ein Opfer betrachtete, das durch die Priester als Repräsentanten der Gemeinde Gott dargebracht wurde.

Schon aus dem Gesagten leuchtet ein, daß der Begriff der Absolution in der Reconciliation sich lediglich auf die Lösung von den kirchlichen Strafen und auf die Zulassung zur kirchlichen Gemeinschaft und zum Genusse des Abendmahles beschränkte [5]). Der Begriff der Absolution als einer menschlichen Ertheilung der göttlichen Sündenvergebung ist den ältesten Vätern fremd. Wir beweisen dieß aus folgender Stelle Cyprians. „Niemand täusche sich," so ruft er den Gefallenen zu, „Niemand betrüge sich selbst: der Herr allein kann Erbarmung üben. Die Vergebung für die Sünden, welche gegen ihn begangen sind, kann er allein ertheilen, er, der unsere Sünden getragen, der für uns Schmerzen gelitten, den Gott für unseren Sünden dahingegeben hat. Der Mensch kann nicht größer sein, denn Gott, noch kann der Knecht durch seine Nachlassung vergeben, was in schwererem Vergehen gegen den Herrn begangen worden ist, damit nicht zu dem Verbrechen des Gefallenen noch ein weiteres hinzukomme, wenn er nicht weiß, was geschrieben steht: Verflucht sei der Mensch, der seine Hoffnung auf Menschen setzt. Der Herr muß im Gebete angerufen, der Herr muß durch unsere eigene Genugthuung versöhnt werden, er, der sagte, er werde den Verleugnenden verleugnen, der allein alles Gericht vom Vater empfangen hat [6])."

Gott allein ertheilt demnach die Vergebung, die der Gefallene selbst durch seine Satisfaction verdienen muß; doch kann ihm dabei

[4]) De lapsis fol. 223.

[5]) Daß Beides, nämlich die Wiederaufnahme und die Zulassung zur Eucharistie, in den Ausdrücken pacem dare, communicationem oder communionem dare liege, hat auch Morinus l. 8. c. 23. fol. 590 richtig gesehen, nur hätte er nicht dabei an eine Absolution im Sinne der römischen Kirche denken sollen.

[6]) De lapsis fol. 220.

die brüderliche Gemeinschaft der Liebe in der Kirche zu Hülfe kommen durch das Gebet der Gemeinde, durch die Fürbitte der Priester als ihrer Repräsentanten, durch die Fürbitte der Märtyrer und Confessoren, die ihre Treue als Glieder des Leibes Christi bewährt haben. Darum sagt Cyprian: „Gott allein kann vergeben, er allein seinen Spruch ändern. Dem, der Buße thut, der gute Werke vollbringt, der bittet, kann er gnädig verzeihen, kann in Anrechnung bringen, was für solche die Märtyrer erfleht und die Priester gethan haben [7])." Die Kirche also kann durch die Fürbitte aller ihrer einzelnen Glieder und Stände nur die eigene Satisfaction des Büßenden unterstützen; aber keineswegs ihm an Gottes Statt die Sündenvergebung ertheilen.

Nach diesen Grundsätzen können wir nicht zweifeln, wie wir die folgende von Herrn M. S. 46 citirte Stelle desselben Vaters zu fassen haben. „Mögen sie darum Alle [8]) ihre Verbrechen bekennen (ich bitte euch darum, liebe Brüder), so lange der, welcher das Verbrechen begangen hat, noch in der Welt ist, so lange sein Bekenntniß noch angenommen werden kann, so lange noch die Genugthuung und die durch die Priester gegebene Vergebung Gott angenehm ist [9])." Daß nämlich diese letzten Worte sich nur auf die Wiederaufnahme der Bußfertigen in die kirchliche Gemeinschaft beziehen können, nur auf die Vergebung der gegen die Kirche begangenen Schuld, nicht aber eine priesterliche Ertheilung der göttlichen Sündenvergebung einschließen, steht wohl nach Allem, was wir bisher von Cyprian gelesen haben, fest.

§. 17.

Die sogenannte precative Absolutionsformel.

Da aus dem bisherigen Gange unserer Untersuchung klar erhellt, daß die Väter eine eigentliche Absolution im Sinne der späteren römischen Kirche bei der Reconciliation nicht gekannt haben, so liegt auch am Tage, daß man nur uneigentlich bei ihnen von einer Absolutionsformel reden kann. Jedenfalls war die Mitwirkung, welche anfangs die ganze Gemeinde, später nach der völligen Ausbildung des falschen Begriffs von einem besonderen Priesterthume die Priester in der Versöhnung des Sünders vor Gott übten, auf die bloße

---

[7]) Ebendaselbst fol. 224.

[8]) Daß singuli nicht auf alle Gemeindeglieder zu beziehen sei, zeigt der Zusammenhang: es ist nach dem Vorhergehenden bloß von den sacrificati und dem libellatici die Rede.

[9]) De lapsis fol. 223.

Fürbitte beschränkt. Die Absolutionsformel, deren sich die römische Kirche seit dem 13. Jahrhundert bedient: „Ich spreche dich frei von allen deinen Sünden im Namen Gottes u. s. w.," hat die alte Kirche nicht gekannt; ja sie würde darin eine lästerliche Vermessenheit erblickt haben. Das beweist deutlich eine Homilie Augustins gegen die Donatisten, aus welcher wir die betreffenden Stellen ausheben. Dieser erleuchtete Kirchenlehrer sagt nämlich auf Veranlassung des Vorganges mit der großen Sünderin (Luc. 7, 36—50) Folgendes: „Der gute Arzt [Jesus] heilte nicht allein die gegenwärtigen Kranken, sondern hatte auch die zukünftigen vorsorglich im Auge. Denn es sollten einst Menschen auftreten, welche sagen: Ich vergebe die Sünden, ich mache gerecht, ich mache heilig, ich heile Jeden, den ich taufe, kraft meiner Verleihung (ex ipso munere)." — — Aber besser war in einem anderen Stücke der Pharisäer. Denn, als dieser Christus für einen Menschen hielt, glaubte er nicht, daß von einem Menschen die Sünden könnten vergeben werden. Besser also zeigte sich der Verstand der Juden, als der der Ketzer. Die Juden sagten: „Wer ist dieser, der sogar die Sünden vergiebt? Wagt ein Mensch dieß sich anzumaßen? Was sagt dagegen der Ketzer? Ich vergebe, ich mache rein, ich heilige. Einem solchen antworte nicht ich, sondern Christus: O Mensch, als ich von den Juden für einen Menschen gehalten wurde, räumte ich die Kraft der Sündenvergebung dem Glauben ein. Nicht ich, sondern Christus antwortet dir: o Ketzer du sprichst als Mensch: Komme Weib, ich helfe dir! und ich, als ich für einen Menschen gehalten wurde, sprach: Weib, gehe hin, dein Glaube hat dir geholfen." — — Auf den Einwurf: „Wenn nicht die Menschen Sünden vergeben können, so ist es falsch, was Christus sagt: Was ihr auf Erden löset, wird auch im Himmel gelöset sein," antwortet dann Augustinus mit Berufung auf Joh. 20, 21—23: „Das heißt: der Geist vergiebt, nicht ihr. Der Geist aber ist Gott. Gott also vergiebt, nicht ihr. Aber höre den Geist. Wer seid ihr? Wisset ihr nicht, daß ihr der Tempel Gottes seid, und daß der Geist Gottes in euch wohnt? Gott also wohnt in seinem Tempel, das ist in seinen heiligen Gläubigen, in seiner Kirche vergiebt er durch sie die Sünden, weil sie lebendige Tempel sind [1])." Aus dieser wichtigen Stelle folgt zunächst, daß die alte

---

[1]) Sermo 99. contra Donatistas, oder homil. 23. ex 50. cap. 7—9. §. 8—9. (V. fol. 366.) Darum bemerkt Morinus fol. 535. (VIII. cap. 9. §. 10) mit Recht: nondum erant S. Augustino cognitae *formulae istae indicativae sive absolvendi, sive confirmandi seu spiritum s. tradendi.*

Kirche eine Absolution in imperativer Formel noch nicht kannte und jede Anwendung einer solchen verworfen haben würde; sodann aber auch, daß Augustin von einer Vergebung des Priesters an Gottes Statt kraft der auf diesen Stand delegirten richterlichen Gewalt Christi nichts weiß, sondern nur von einer Vergebung Gottes in der Kirche, deren Organ die Gesammtheit der Gläubigen und deren Mittel die Fürbitten für den Gefallenen sind.

Doch Herr Michelis wendet S. 31 ein, es sei diese Fürbitte „ohne Zweifel eine Sündenvergebung in Gebetsform (der Herr vergebe dir ꝛc.)“ gewesen, „wie ja in älterer Zeit, so viel wir wüßten, die Sündenvergebung überhaupt in dieser Form geschehen sei.“ Dann fügt er hinzu: „Wer daraus mit Herrn Steitz etwas für das Nichtvorhandensein der richterlichen Gewalt in der alten Kirche herleiten wollte, der müßte annehmen, daß auch die Taufgewalt in der alten Kirche und noch jetzt in der griechischen Kirche nicht anerkannt sei, denn auch die Taufe wurde in der alten und wird noch jetzt in der griechischen Kirche in der Präkativform gespendet.“ Dieser Einwendung müssen wir entschieden allen Grund absprechen. Zunächst wissen wir über die Form dieser Fürbitte, deren sich die alte Kirche in der Reconciliation bediente, wenig, da uns nur ein Formular derselben aufbehalten ist [2]. Daß dabei die Formel üblich gewesen sei: Der Herr erbarme sich deiner u. s. w., ist aber sehr unwahrscheinlich, denn diese findet sich erst später und ist ein Segenswunsch über den sich mit der Kirche Versöhnenden (in Optativform), daß ihm Gott seine Sünden vergeben möge; aber kein Gebet, während doch alle Väter ausdrücklich darin übereinstimmen, daß die Kirche Christum über den Gefallenen um seine Vermittelung angerufen habe. Sodann ist es keineswegs für das Wesen der Reconciliation und für das Verhältniß derselben zur göttlichen Sündenvergebung gleichgültig, ob man sich der Precativ-, der Optativ- oder der Imperativform bediente. Herr M. wird als Professor der Philosophie wohl wissen, daß die Form nicht ein zufälliges Accidens zum Wesen ist, sondern sein nothwendiger Ausdruck, worin es sich selbst bestimmt und zur Erscheinung kommt. Darum sind auch die kirchlichen Formulare gewichtige Zeugnisse für die theologischen Anschauungen der Zeit, in die ihr Ursprung fällt. So lange die Kirche für den Gefallenen nur betete oder ihm die göttliche Vergebung wünschte, bezeugte sie selbst, daß sie sich und ihren Priestern keine richterliche Gewalt der Sündenvergebung bei-

---

[2]) Das liturgische Gebet für die Büßenden Constitut. apost. VIII, cap. 9. (Mansi I, 548).

legte, sondern diese ausschließlich Gott vorbehielt und sich nur berechtigt glaubte zur Begnadigung des Sünders durch Fürbitte mitzuwirken. Als aber der Priester sprechen durfte: Ich vergebe dir, stellte er sich als solchen dar, dem kraft seines Amtes und seiner Ordination die richterliche und sündenvergebende Gewalt Gottes als einem Vicare wirklich übertragen war. Endlich beruht es auf völliger Unkenntniß des Sachverhaltes, daß die griechische Kirche noch heute, wie die alte Kirche überhaupt, sich bei der Taufe der Precativform bedient habe. Wüßte Herr Michelis, was darüber der Patriarch Jeremias von Constantinopel an die Wirtembergischen Theologen geschrieben hat [2]); wäre er mit einiger Aufmerksamkeit den Untersuchungen gefolgt, welche nicht bloß Augusti [3]), sondern auch der katholische Theologe Binterim [4]) diesem Gegenstande gewidmet haben, dann würde er mit diesem längst widerlegten Irrthum nicht aufs Neue debütirt haben. Die Tauformel der griechischen Kirche unterscheidet sich von der der abendländischen nur darin, daß der Taufende spricht: Dieser da, oder dieser Knecht Gottes oder Christi, wird getauft auf oder in dem Namen Gottes u. s. w. Dieß ist aber weder Precativ-, noch Optativ-, sondern reine Imperativform und zwar in der dritten, statt der bei uns üblichen ersten Person.

§. 18.

Das Verhältniß der Buße zur Taufe.

Der wichtigste Grund, den Herr M. für die richterliche priesterliche Gewalt der Sündenvergebung in der Buße geltend macht, ist die Stellung, die er dieser zur Taufe anweist. Er sagt S. 49: „Daß die Taufe in der alten Kirche als sacramentaler Act angesehen wurde, der nur vermöge des Auftrages Christi und zwar ordentlicher Weise von den Aposteln und ihren Nachfolgern ausgeübt wird, das ist eine anerkannte Wahrheit. Wenn nun die Buße als Sacrament der Sündenvergebung mutatis mutandis mit der Taufe gleichgestellt wird, so folgt unwiderleglich, daß die Bußanstalt in der Kirche nicht, wie Herr Steitz nach protestantischer Ansicht meint, eine Sache war, die bloß in der Willkühr oder dem inneren Bedürfnisse des Einzelnen beruhte," [was, nebenbei bemerkt, in Beziehung auf die öffentliche Kirchenbuße mir niemals in den Sinn gekommen ist], „sondern daß sie ein, im Falle einer schweren Sünde zum Heile der

---

[2]) Acta script. Theol. Wirtembergens. Wittenberg 1584. fol. 77.

[3]) Denkwürdigkeiten, 7. Band, S. 252—256.

[4]) Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche, 1. Band, 1. Theil, S. 138.

Seele, in dem oben bezeichneten Sinne der katholischen Kirche, nothwendiges sacramentales Heilmittel ist, dessen Verwaltung und Spendung an die Vorsteher der Kirche, als das bis ans Ende bleibende Apostelamt, gebunden ist." Auch dieser Grund ist nur ein scheinbarer. Wenn die Väter häufig die Taufe und die Buße zusammenstellen, so liegt dabei der verknüpfende Gedanke zu Grunde, daß wie die eine dem Nichtchristen, so die andere dem Excommunicirten die Pforte der Kirche eröffne und folglich den Antheil an der Gemeinschaft ihres Heiles und an der in ihr dargebotenen Sündenvergebung gewähre. Eben darum ist aber auch die Buße nicht als ein selbstständiges Sacrament, sondern lediglich als ein Annexum der Taufe anzusehen deren Wirkungen auch durch den Fall nicht gänzlich verloren gehen und die darum auch nicht bei der Wiederaufnahme des Gefallenen wiederholt werden durfte. Nie haben die Kirchenväter die Buße als sacramentalen Akt in dem Sinne angesehen, in welchem sie die Taufe, und das Abendmahl als solche bezeichneten, schon deßwegen nicht, weil sie das Hauptgewicht darin nicht auf die Thätigkeit der Kirche, sondern auf die eigene Thätigkeit des Büßenden legten, der durch seinen Schmerz und seine Entsagungen die Schuld tilgte und Gottes Zorn sühnte. Nur eine Mitwirkung gestand man dabei der Kirche zu, die der Fürbitte, und zwar nicht bloß den Priestern, sondern der gesammten Gemeinde, allen Gläubigen. Es widerstrebte aber auch ganz und gar dem Geiste des kirchlichen Alterthums eine Uebung, die ihrer Natur nach ganz in den Bereich der Oeffentlichkeit fiel und durchaus nichts Symbolisches hatte, unter die Sacramente zu zählen, weil diese zur disciplina arcani gezogen wurden und einen durchaus symbolischen Character trugen. Wir bezweifeln sehr, daß die griechischen Väter sie irgendwo als Mysterium oder als Symbolum bezeichnet haben, wie sie die Taufe und das Abendmahl nannten. Mit demselben Rechte aber, womit man der alten Kirche die Buße als Sacrament octroiren möchte, müßte man behaupten, sie hätte auch den Märtyrertod als sacramentalen Act angesehen, denn auch dieser wird zu der Taufe ganz genau in das gleiche Verhältniß gestellt. Von ihm sagt z. B. Tertullian fast mit denselben Worten wie von der Buße: „Wir haben auch noch ein zweites Bad, das auch nur einmal vollzogen werden kann, nämlich des Blutes. — Das ist die Taufe, welche auch das nicht empfangene Bad ersetzt und das verlorene wieder erstattet [1])." Cyprian aber nennt ihn das Bad des öffentlichen

[1]) De baptismo c. 16. (IV., 173.)

Bekenntnisses und des Blutes[2]). Zwar soll schon die Buße von Pacian, Bischof von Barcellona († 380), ein Sacrament genannt worden sein[3]), allein der Name sacramentum war ein sehr vieldeutiger im kirchlichen Alterthume, er umfaßte nicht bloß die Begriffe heilige Lehre und heilige Handlung, er heißt auch Sinnbild und wird in so weitem Sinne gebraucht, daß z. B. Firmilian die abweichende Sitte der morgenländischen und abendländischen Kirche in der Osterfeier ausdrücklich unter die Sacramente, d. h. die kirchliche Gebräuche rechnet[4]). Ganz entscheidend ist in dieser Beziehung das Zeugniß des Pseudo-Dionysius Areopagita, der in seiner Zusammenstellung und ausführlichen Erörterung der Sacramente nur sechs namhaft macht und unter diesen die Ehe und Buße, so wie die letzte Oelung, nicht hat, sondern statt dieser das Mönchthum und die Gebräuche über die im Herrn Verstorbenen[5]). Ebenso Theodorus Studita[6]). Noch der Mönch Hiob um 1270, bei dem wir in der morgenländischen Kirche die Siebenzahl zuerst finden, kennt die Buße nicht als besonderes Sacrement, wohl aber das Mönchthum[7]). Jene identificirt er mit der letzten Oelung. So durchaus schwankend und durchaus gegen die römische Kirche entscheidend ist der Lehrbegriff der Väter.

Auch die von Herrn M. S. 52 dem Ambrosius entlehnte Stelle, die einzige significante und bedeutende, scheint mehr Beweiskraft für die römische Kirche zu haben, als sie wirklich hat. Dieser Kirchenlehrer sagt nämlich: „Warum taufet ihr, wenn durch einen Menschen die Sünden nicht vergeben werden können? In der Taufe findet ja doch (utique) die Vergebung aller Sünden statt. Was ist für ein Unterschied, ob durch die Buße oder das Bad die Priester das ihnen

---

[2]) Ep. 73. ad Jubaianum fol. 179.

[3]) Sacramentum antistitis. Sermo de Baptismo in der Bibliotheca patrum maxima, Tom. IV. fol. 318. Es würde zu weit führen, diese Stelle zu erklären, nur das Eine bemerke ich, daß jener Ausdruck im Zusammenhang nicht wohl die Buße bezeichnen kann.

[4]) Firmilian nennt ep. 75. fol. 184. die Arche Noahs sacramentum ecclesiae Christi. Ebendaselbst fol. 181 sagt er, die römische Kirche weiche von den andern ab: circa celebrandos dies paschae et circa multa *alia* divinae rei *sacramenta*.

[5]) de eccles. hierarchia c. 2—7. (ed Corderius. Paris. 1644. fol. 212—373.)

[6]) Leo Allatius de eccl. or. et occid. perpetua consensione lib. III. c. 16. §. 10.

[7]) Ebendas. §. 4.

gegebene Recht sich aneignen[8]?“ Aber Ambrosius sagt damit nur, daß Gott durch einen Menschen, den er als Werkzeug gebraucht, die Sünden vergeben könne; daß ferner die Priester das Recht haben, sowohl in der Taufe, als bei der Reconciliation zur Erwirkung der göttlichen Sündenvergebung mitzuwirken. Eine ihnen übertragene Gewalt Christi zur Sündenvergebung, kraft deren sie als seine Stellvertreter in seinem Namen die Sündenvergebung Gottes ertheilen können, behauptet er damit durchaus nicht. Vielmehr lehnt er eine solche entschieden in folgender Stelle ab: „Der Herr selbst hat gesagt: Empfanget den heiligen Geist; welchen ihr die Sünden erlasset, denen werden sie erlassen sein. Siehe, daß durch den heiligen Geist die Sünden vergeben werden. Die Menschen aber leisten in der Sündenvergebung nur ihren Dienst, nicht aber üben sie das Recht irgend einer Gewalt (non jus alicujus potestatis exercent). Denn nicht in ihrem, sondern in des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes Namen werden die Sünden vergeben. Sie bitten, die Gottheit vergiebt, sie leisten als Menschen Gehorsam, aber die himmlische Gewalt übt ihre Freigiebigkeit[9].“ Damit verbindet er gleichfalls den Satz: „Niemand vergiebt die Sünde, außer Gott allein.“ Dadurch unterscheidet er sich nun gerade von der heutigen römischen Kirche, daß diese zwar auch Gott allein ursprünglich die sündenvergebende Gewalt vindicirt, dann aber sie durch Uebertragung auf den Priester übergehen läßt, so daß dieser unter den von Gott vorgeschriebenen Bedingungen selbst als Gottes Stellvertreter die Sünden vergeben kann; er übt also doch das von Ambrosius bestrittene Recht einer Gewalt, oder könnte sonst etwa Herr M. von einer „richterlichen priesterlichen Gewalt der Sündenvergebung“ reden?

§. 19.

Die unmittelbare Vergebung Gottes für schwere Sünden ohne priesterliche Vermittlung.

So wenig die Väter die Möglichkeit einer kirchlichen Mitwirkung zur göttlichen Sündenvergebung in Abrede stellten, so wenig behaupteten sie ihre unumgängliche Nothwendigkeit: sie gaben auch eine unmittelbare göttliche Sündenvergebung in den schwersten Verbrechen

---

8) de poenitentia lib. I. c. 7. (IV. fol. 391.) Diese Schrift ist gegen die Novatianer gerichtet, welche, wie die Montanisten und die älteren Africaner überhaupt, der Kirche das Recht bestritten, die in schwere Hauptsünden Gefallenen wieder aufzunehmen und für ihre Begnadigung bei Gott Fürbitte einzulegen.

9) Ambros. de spiritu sancto lib. III. c. 19. (III, fol. 271.)

ohne alle Mitwirkung der Kirche zu. Augustin stellt den Grundsatz auf: „Der [Gott], welcher durch Menschen vergiebt, kann auch ohne Menschen vergeben; denn wer durch einen Andern geben kann, hat auch die Macht durch sich selbst zu geben [1]." Diesem Grundsatz lieh er sofort eine praktische Anwendung. Wir sahen, wie Cyprian in der starren Entwickelung seines Dogma von der alleinseligmachenden Kirche sich bis zu der Consequenz verirrte, daß er die von der Kirchengemeinschaft Ausgeschlossenen, wenn sie nicht die Wiederaufnahme erlangten, auch von dem Heile ausgeschlossen dachte: über sie halte der Herr nicht einmal Gericht; sie seien gerichtet. Hochherziger dachte darin der große Augustin. Die Kirche gewährte zu jener Zeit nur einmal die Reconciliation. Wer nach derselben wieder in Hauptsünden fiel, blieb für immer aus ihrem Schooße verbannt. War er damit auch aus der Gemeinschaft der göttlichen Gnade verstoßen? Durfte er auch von ihr die Vergebung nicht hoffen, weil ihm ein exclusives Dogma dieselbe versagte? Hören wir, wie Augustin in einem Briefe an Macedonius auf diese Frage antwortet: „So weit geht die Ungerechtigkeit der Menschen, daß sie auch nach vollzogener Bußübung, auch nach der Reconciliation vor dem Altare entweder Aehnliches oder noch Schwereres begehen, und doch läßt Gott über solchen seine Sonne aufgehen, und entzieht ihnen nicht, was er ihnen vorher gewährte: die Gaben des Lebens und des Heils. Obgleich ihnen in der Kirche die Möglichkeit der demüthigsten Buße versagt wird, so vergißt doch Gott über ihnen nicht seiner Geduld. Wenn Einer unter diesen zu uns sagt: Gewähret mir entweder die Möglichkeit der Buße oder gebt mich der Verzweiflung preiß, damit ich thue, was mich gelüstet, was ich vermag und woran mich menschliche Gesetze nicht hindern, in Unzucht und jeglicher Schwelgerei, die zwar von dem Herrn Verdammniß, aber von den meisten Menschen Ruhm erndet; oder wenn ihr mich von solcher Schändlichkeit abmahnet, so sagt mir, ob es mir fromme zum zukünftigen Leben, wenn ich in dem gegenwärtigen die Blendwerke der verführerischsten Lust und die Reize der Begierden zügle, wenn ich zur Zucht meines Leibes viele selbst erlaubte und harmlose Genüsse mir versage, wenn ich heftiger, als sonst, im Bußschmerze mich quäle, wenn ich kläglicher seufze, reichlicher weine, besser lebe, freigiebiger die Armen unterstütze und in der Liebe, welche auch die Menge der Sünden bedeckt, glühender entbrenne — wer unter uns möchte dann so thöricht sein einem solchen Menschen zu sagen: das Alles frommt dir fortan nichts mehr; gehe

---

[1]) **Sermo 99 oder Hom. 23. in libro ex 50, cap. IX. §. 9. (V. fol. 366.)**

nur, genieße die Reize dieses Lebens! Gott bewahre uns vor solcher eiteln und höchst verbrecherischen (sacrilega) Thorheit. Zwar ist es eine umsichtige und weise Vorsicht, daß die Möglichkeit jener äußerst demüthigen Buße nur einmal in der Kirche gestattet wird, damit nicht die Arznei, die um so heilkräftiger wirkt, je weniger sie geringgeschätzt wird, durch alltäglichen Gebrauch ihren Nutzen für die Kranken verliere. Aber wer könnte es wagen darum zu Gott sagen: Warum schonst du diesen Menschen, der nach der ersten Buße sich wieder von den Banden der Ungerechtigkeit bestricken ließ? Wer dürfte wagen zu behaupten, gegen diese würde nicht geübt, was der Apostel sagt: Weißt du nicht, daß dich Gottes Geduld zur Buße leitet? oder diese seien ausgeschlossen von der Verheißung der Schrift: Selig sind alle, die auf ihn vertrauen? oder auf sie beziehe sich nicht der Spruch: Seid männlich und ermuthigt euer Herz alle, die ihr auf den Herrn hoffet[2])!" Diese Ansichten entsprechen der damaligen Richtung der Kirche vollkommen. Ganz in diesem Geiste verordnete das Concil zu Valence im Jahre 374 in Betreff solcher, welche sich nach der Taufe der Theilnahme an heidnischen Opfern und Sühnen schuldig gemacht hatten und denen nach den strengeren Grundsätzen der spanischen und theilweise auch der gallischen Kirche die Reconciliation selbst auf dem Todtenbette versagt blieb: „Es soll ihnen zwar die Zulassung (aditus) zur Satisfaction nicht abgeschnitten werden —— doch sollen sie ihre Buße fortsetzen bis zum Tag des Todes, nicht ohne die Hoffnung, daß sie die Vergebung in vollem Maße von dem empfangen werden, der allein ihre ganze Fülle hat und so reich ist an Erbarmen, daß Niemand verzweifeln darf. Denn Gott hat nicht den Tod gemacht, noch freut er sich am Verderben der Menschen[3])." Diese Stellen beweisen zur Genüge, wie entfernt die Väter von dem Gedanken waren Gottes Vergebung an die Mitwirkung der Kirche als eine unumgänglich nothwendige Bedingung zu binden und wie eine gesunde theologische Erkenntniß gegen die Schroffheit der Cyprianischen Vorstellung vor der absoluten Verdammniß sogar derer reagirte, welche durch ihre Schuld von der Kirche für immer getrennt waren.

§. 20.

Chrysostomus über das Priesterthum und dessen Gewalt zur Sündenvergebung.

Wir können diesen Abschnitt nicht schließen, ohne zuvor noch einen flüchtigen Blick auf Chrysostomus Schrift vom Priesterthum

---

[2]) ep. 54. ad Macedonium (Bened. 153.) c. 3. §. 7. Tom. II. fol. 399.
[3]) can. 3. Mansi III. 493.

zu werfen, aus welcher gewöhnlich die römischen Theologen eine Stelle hierherziehen, der sie große Beweiskraft zuschreiben [1]). Es ist die schon gegen Pater Roh S. 34—40 meines ersten Schriftchens besprochene. Sie lautet: 182. „Die, welche auf Erden wohnen und wandeln, sind beauftragt das Himmlische zu ordnen und haben eine Macht empfangen, welche Gott weder den Engeln noch den Erzengeln gegeben hat. Denn zu diesen ist nicht gesagt: was ihr auf Erden gebunden habt, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr gelöset, gelöset

[1]) Hier nur Weniges über den Zweck dieser Schrift. Ich sagte S. 36 meiner Brochüre gegen Pater Roh: „Chrysostomus hat seine Schrift über das Priesterthum in der Absicht geschrieben, damit junge Leute, die sich diesem Stande wiedmen, von der Wichtigkeit und Heiligkeit desselben durchdrungen, sich die Bildung des Geistes, des Herzens und des Charakters aneignen möchten, ohne die eine gesegnete Amtsführung nicht möglich ist.“ Dagegen erhebt Herr M. in wegwerfendem, vornehm belehrendem Tone S. 29 seine Stimme: „Chrysostomus spricht, um die Würde des Priesterthums hervorzuheben, jedoch nicht, wie der Steitz meint, um jungen Leuten u. s. w. sondern um sich seinem Freunde Basilius gegenüber zu rechtfertigen, daß er sich der Erhebung zum Priesterstande entzogen habe u. s. w.“ Herr Michelis verwechselt offenbar — was einem Professor der Philosophie, wofür er sich doch S. 5 erklärt, nicht begegnen sollte — die Veranlassung und den Zweck dieser Schrift. Chrysostomus hatte sich allerdings eine Täuschung gegen seinen Freund Basilius erlaubt, indem er sich gegen die getroffene Verabredung der Priesterweihe entzog, während Basilius im guten Vertrauen auf die Verlässigkeit seines Freundes dieselbe annahm. Chrysostomus rechtfertigte daher — was für den sittlichen Standpunkt der damaligen griechischen Kirche höchst bezeichnend ist — im mündlichen Gespräche mit Basilius diese Unwahrheit mit dem guten Zweck, den er dadurch hatte erreichen wollen, und entwickelte zu diesem Behufe seine Ansichten über die Würde und Bürde des priesterlichen Amtes. Das ist die Veranlassung der mündlichen Gespräche. Wenn er aber dieselben später schriftlich aufzeichnete, wenn er seine Ueberzeugungen von der Erhabenheit und Schwierigkeit des priesterlichen und besonders des bischöflichen Berufes der Oeffentlichkeit übergab, wenn er es sich insbesondere angelegen sein ließ dem damals herrschenden Vorurtheile zu begegnen, als ob die Weihe allein schon die volle Amtsbefähigung verleihe, wenn er mit aller Entschiedenheit auf eine tüchtige wissenschaftliche und praktische Durchbildung drang — soll ihm dabei nicht die Absicht vorgeschwebt haben auch seinerseits zur Heranbildung eines den kirchlichen Zwecken und Bedürfnissen entsprechenden geistlichen Standes mitzuwirken? Diese Absicht leuchtet im Gegentheil durch die ganze Schrift so unverkennbar hindurch, daß Professor Hasselbach keinen Anstand nahm den Vorgang mit Basilius als eine bloße Einkleidung und reine Erdichtung anzusehen, eine Annahme, welcher die Analogie der platonischen Dialoge und der philosophischen Schriften des Cicero wenigstens eine große Wahrscheinlichkeit giebt. Aber auch ohne diese Annahme wird es gewiß keinem Verständigen entgehen, daß die Veranlassung der mündlichen Gespräche und die Absicht, welche zur Aufzeichnung und auch wohl Erweiterung derselben bestimmte, zwei ganz verschiedene Dinge sind.

sein. 183. Denn es haben die Herrscher auf Erden die Macht zu binden, aber nur den Leib; diese Fessel umfängt die Seele und, was die Priester auf Erden gethan haben, das bestätigt Gott droben und der Herr bekräftigt das Urtheil seiner Knechte. 184. Denn was hat er ihnen anders gegeben, als die ganze himmlische Gewalt? Er sagt ja: Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten! Welche Gewalt möchte wohl größer sein, als diese? Alles Gericht gab der Vater dem Sohne, ich sehe aber, daß dieses vom Sohne ihnen ganz eingehändigt ist [2]." Was ich damals gegen Pater Roh bemerkte, daß diese Glorification des priesterlichen Standes nicht ohne rhetorische Uebertreibung geschrieben sei, davon bin ich noch heute überzeugt. Jeder unbefangene Leser wird diesen Eindruck davon empfangen. Fast möchte man mit dem Fortsetzer der Bossuet'schen Weltgeschichte Cramer glauben, Chrysostomus sei selbst über die Größe dieser Gewalt erstaunt gewesen, womit Gott den Priester bekleidet habe [3]; jedenfalls hatte der gelehrte Jesuit Dionysius Petavius nicht ganz Unrecht, wenn er bemerkt: „Viele Aussprüche finden sich bei den heiligen Vätern und besonders in den Homilien des Chrysostomus, die das scharfe Richtmaaß der Wahrheit nicht aushalten; denn da sie vor einer fast unerfahrenen Menge sprachen, so beachteten sie nach rhetorischer Sitte in der Steigerung des Affects und in der Wärme der Rede nicht genug die Grenzen der Besonnenheit. Daher muß man solche Aussprüche mit anderen Stellen, besonders mit denen der Concilien und anderer Väter vergleichen und sie so auf das rechte Maaß und in die Grenzen der Wahrheit zurückzuführen. [4]."

Die rhetorische Uebertreibung in diesen Worten leuchtet aber noch mehr ein, wenn man der weiteren Entwickelung aufmerksam folgt, worin sich diese alle Macht der Erde, ja selbst der Engel und Erzengel übersteigende himmlische Gewalt, welche Gott in dem Priesterthume concentrirt hat, näher bestimmt. Er sagt nämlich: 187. „Wenn Jemand nicht in das Himmelreich eingehen kann, ohne aus Wasser und Geist geboren zu sein, und wenn der, welcher das Fleisch des Herrn nicht ißt und sein Blut nicht trinkt, von dem ewigen Leben ausgeschlossen wird, dieses Alles aber durch keinen Andern, als durch jene heiligen Händen, ich meine

---

[2]) De sacerdotio lib. III. c. 5. §. 182—184. (Montfauc. I. 383.)

[3]) Fortsetzung der Bossuet'schen Einleitung in die allgemeine Weltgeschichte. 5. Theil 1. Band. S. 585.

[4]) Dionysii Petavii animadversiones in Epiphanium fol. 244. im zweiten Bande der von ihm besorgten Ausgabe von Epiphanii opera Paris 1622.

die des Priesters, vollzogen wird, wie kann wohl Jemand ohne sie dem Feuer der Gehenna entgehen oder die aufbehaltenen Ehrenkronen empfangen? 188. Denn sie sind es, denen die geistliche Wiedergeburt und Erneuerung durch die Taufe anvertraut ist, durch sie ziehen wir Christum an und vereinigen uns mit dem Sohne Gottes, werden Glieder jenes seligen Hauptes. 189. Darum sollen sie uns mit Recht nicht bloß ehrwürdiger, als die Herrscher und Könige, sondern auch achtungswerther, als die Eltern sein, denn diesen verdanken wir die Geburt aus dem Blute und dem Willen des Fleisches, den Andern die Geburt aus Gott, jene selige Wiedergeburt, die wahre Freiheit und die Kindschaft der Gnade. 190. Von dem leiblichen Aussatz zu heilen, oder eigentlich nicht zu heilen, sondern nur die Geheilten zu untersuchen waren auch die jüdischen Priester berechtigt und du weißt, wie hochgeachtet damals das priesterliche Amt war. Diese aber haben die Gewalt empfangen, nicht den Aussatz des Leibes, sondern die Unreinheit der Seele, nicht bloß rücksichtlich der Heilung zu untersuchen, sondern gänzlich zu heilen." Nach einer eingeflochtenen Ermahnung, wie thöricht es darum sei das priesterliche Amt zu verachten, fährt er fort: 194. „Ich kehre zu meinem Ausgangspunkte zurück, denn nicht allein zu dem Strafen, sondern auch zum Wohlthun gab Gott den Priestern eine größere Gewalt, als den natürlichen Eltern und so groß ist der Unterschied beider, als der zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leben. 195. Denn durch die Einen werden wir in dieses, durch die Andern in jenes geboren; jene könnten nicht einmal den leiblichen Tod abwenden, noch eine eintretende Krankheit entfernen; diese haben die kranke und dem Untergang nahe Seele schon oft gerettet, indem sie die Einen sanft straften, die Andern aber durchaus nicht zum Falle kommen ließen, nicht allein durch Lehren und Mahnen, sondern auch durch den Beistand des Gebetes. 196. Denn nicht allein erneuern sie uns, sondern sie haben auch nachher die Macht die Sünden nachzulassen. Denn Jacobus sagt: Ist Jemand unter euch krank, so rufe man die Aeltesten der Gemeinde und sie mögen über ihn beten und ihn mit Oel salben im Namen des Herrn und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen, und so er hat Sünden gethan, werden sie ihm vergeben werden. 197. Sodann können die leiblichen Eltern, wenn ihre Kinder einen Mächtigen und Vielvermögenden beleidigen, sie nicht schützen, die Priester aber haben nicht Herrscher, nicht Könige, sondern den zürnenden Gott selbst oft versöhnt [5])."

---

[5]) De sacerdotio cap. V. §. 187—189. cap. VI. §. 190. 194—197. (Montfauc. I. 383—385.)

Herr M. findet in diesen Worten „eine directe Erwähnung des Bußsacraments." Er sagt: „Die Gewalt der Sündenvergebung vollzieht sich in drei Hauptakten, in der Taufe, in der Buße und der heiligen Oelung. — — Von diesen dreien nennt Chrysostomus die Taufe ausdrücklich an erster Stelle, die heilige Oelung bezeichnet er klar zuletzt, demgemäß kann man wohl nur an das Sacrament der Buße denken, wenn er zwischen beiden von der Gewalt des Priesters redet den Aussatz der Seele zu reinigen." Diese „Auffassung" des Herrn M. ist eine ganz verfehlte und erzwungene. Das bemerkt man schon deutlich an der schlauen Weise, wie er das Abendmahl, das Chrysostomus namentlich anführt und das nicht in das Michelis'sche Schema der drei Hauptakte paßt, mit einem kühnen Griff hinweg zu escamottiren versucht. „Die Spendung der heiligen Communion wird nur vorübergehend erwähnt, das Wesen derselben knüpft sich an das Opfer, wovon Chrysostomus vorher [nämlich im 3. Kapitel] gesprochen hat." Hauptsächlich aber steht dieser „Auffassung" der Umstand entgegen, daß Chrysostomus die Mittel der Sündenvergebung nur als Nebensache bespricht. Der Grundgedanke ist vielmehr die Durchführung des Satzes, daß die priesterliche Gewalt des neuen Testamentes jede andere Macht auf Erden weit übertreffe und zwar: 1) die der Herrscher, 2) die der Eltern, 3) die der alttestamentlichen Priester. Der letztere Vergleich ist nur digressionsweise eingeflochten und darum kehrt er 194 wieder zu den Eltern zurück. Bei diesem dreifachen Vergleiche erwähnt er nur gelegentlich und ohne allen systematischen Plan die Mittel, deren sich die Priester in der Ausübung der ihnen verliehenen Gewalt bedienen und durch welche sie die Sündenvergebung in den Gläubigen bewirken. Es sind dieselben, die wir §. 14 und 16 auch bei den übrigen Vätern kennen gelernt haben, nämlich die beiden Sacramente, Taufe und Abendmahl (187), Lehren und Ermahnungen (195) in der strafenden und tröstenden Wirksamkeit des göttlichen Wortes und der Beistand des Gebetes (195). Die Heilung von der Unreinheit der Seele (190), die Sündenvergebung nach der Taufe (196) und die Versöhnung des erzürnten Gottes (197) werden nicht als besondere Gnadenacte erwähnt, sondern sind bloße Vergleichungspunkte, deren ersterer die Erhabenheit des neutestamentlichen Priesters über den des alten Bundes, die beiden letzteren über die natürlichen Eltern darthun. Der letzten Oelung gedenkt Chrysostomus gar nicht, sondern er führt nur eine Stelle des Jacobus wörtlich an, aus welcher die römische Theologie die letzte Oelung folgert, und zwar thut er dieß nur deshalb, weil darin das Gebet des Glaubens im Namen des Herrn

erwähnt wird, zum Beleg für den Beistand des Gebetes, den der Priester leistet. Somit kann auch diese Stelle nicht als Beweis für das Sacrament der Buße, am wenigsten kann sie als „eine directe Erwähnung desselben" gelten, wie denn auch der gelehrte katholische Recensent des Klee'schen Buches über die Beichte in der Tübinger Quartalschrift eine solche eben so wenig darin finden konnte, als ich[6]).

Bei dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin den Herrn M. auf eine große Inconsequenz aufmerksam zu machen. Bei der Besprechung dieser Chrysostomischen Stelle giebt er nämlich S. 30 zu, daß Matth. 18, 18. Joh. 20, 22. 23 gleichmäßig auf die Taufe, die Buße und die letzte Oelung als die drei Hauptacte der Sündenvergebung bezogen werden können, und nähert sich damit der protestantischen Auffassung, welche in diesen Worten des Herrn die apostolischen Gewalt der Kirche in ihrem ganzen Umfange, in den Akten der Predigt und des Sacraments ausgedrückt sieht; S. 18 dagegen beschränkt er die Geltung dieser Worte in ächt römischer Willkühr auf „die eigentliche richterliche Gewalt für die nach der Taufe begangenen Sünden." Was ist darin für eine Folgerichtigkeit?

§. 21.

Resultat.

Wir haben damit Alles erörtert, was wir über die öffentliche Bußdisciplin der alten Kirche zu sagen haben. Aus unserer Behandlung ergiebt sich:

1) daß ein besonderes Priesterthum neben dem allgemeinen aller Gläubigen in der apostolischen Kirche nicht bestand, sondern sich erst allmählig bildete (§. 7);

2) daß in den ersten Jahrhunderten nur wenige Hauptverbrechen der öffentlichen Bußdisciplin unterlagen und daß diese allein zu ihrer Sühnung einer Mitwirkung der Kirche bedurften (§. 8);

3) daß dem Ausschluß aus der Gemeinde ein gerichtliches Verfahren vorausging, in welchem das freiwillige Bekenntniß nur einen Weg der Ermittelung des Thatbestandes ausmachte (§. 9);

4) daß die öffentliche Bußübung freiwillig übernommen werden mußte, nur einmal gewährt wurde und eine äußerst schmerzliche war (§. 10 und 11);

5) daß die Reconciliation, die erst nach vollendeter Bußübung

---

6) a. a. O. S. 94. Vergl. die abgedruckte Stelle in der zweiten Auflage meiner „Mainzer Laientheologie" S. 23 ff.

ertheilt ward, nur die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft war (§. 12);

6) daß die Beziehung derselben auf die göttliche Sündenvergebung sich darauf beschränkte, daß der Gefallene a) wieder der Heilsgemeinschaft der Kirche angehörte (§. 13), b) wieder Theil hatte an den Gnademitteln derselben (§. 14) und daß c) die ganze Gemeinde für seine Begnadigung bei Gott Fürbitte einlegte (§. 16 und 17), daß aber die Sündenvergebung selbst als ein ausschließliches Vorrecht Gottes diesem vorbehalten blieb (§. 15) und von dem Büßenden verdient werden mußte;

7) daß man die Buße nicht wie die Taufe und Abendmahl als sacramentalen Act ansah (§. 18);

8) daß man so wenig die Gnade Gottes an eine vermittelnde Thätigkeit der Kirche knüpfte, daß man sogar dem durch eigene Schuld von der Kirche für immer Getrennten die Möglichkeit einer unmittelbaren göttlichen Vergebung nicht abschnitt. (§. 19.)

Aus allem dem folgt, daß die Väter zwar eine richterliche Gewalt der Kirche kannten und in ihrer Bußzucht im Falle schwerer Verbrechen übten, daß die Ausübung dieser Gewalt vorzugsweise, aber in älterer Zeit nicht ausschließlich, in der Hand der Priester lag, daß aber eine Gewalt der Sündenvergebung keinem Menschen, auch nicht dem Priester beigelegt ward. Wie sich allmählig aus der öffentlichen Bußanstalt der alten Kirche das heutige römische Bußsacrament bildete, wird uns der nächste Abschnitt zeigen.

III.

Wann ist die Privatbeichte in der Kirche entstanden und wie hat sie sich zur heutigen Ohrenbeichte entwickelt?

§. 22.

Die Recognition der Hauptsünden.

Wir wurden §. 9 durch einen Ausspruch Augustins [1]) belehrt, auf welchem Wege die Kirche der ersten Jahrhunderte von den Hauptsünden, die ihrer richterlichen Gewalt unterlagen, Kenntniß nahm. Es waren deren überhaupt drei, nämlich 1) die Verurtheilung des Thäters durch ein weltliches Gericht; 2) die Anklage desselben durch die Zeugen und Mitwisser seines Verbrechens vor den Priestern; 3) das freiwillige Bekenntniß desselben. Dieses letztere fand nur in den Fällen statt, in welchen der Sünder durch sein Gewissen dazu getrieben ward, sich selbst geheimer Sünden anzuklagen. Schon dieser einfache Sachverhalt widerlegt hinlänglich die Behauptung der römischen Kirche, die auch Herr M. vielfach (z. B. S. 47) wiederholt, daß schon das Bedürfniß einer Unterscheidung zwischen schweren und leichten Vergehen, also einer Recognition der Sünde, die Nothwendigkeit des Bekenntnisses in sich schließe, und daß darum in jener Zeit jeder Gläubige erst privatim seine Sünden dem Priester habe offenbaren müssen, damit entschieden werde, welche Sünden der Kirchenbuße zu unterwerfen seien und welche nicht. Diese Angabe Augustins wird aber durch die Zeugnisse des kirchlichen Alterthums durchaus bestätigt. Man betrachtete die Anzeige einer fremden Hauptsünde als eine Pflicht gegenüber der Kirche. Augustin sagt in der angeführten Stelle; nur darum werde dieselbe von den Meisten unterlassen, weil sie entweder der gleichen Schuld sich bewußt wären, oder weil ihnen die ausreichenden Beweismittel fehlten. Chrysostomus weist in einer seiner Homilien auf die

---

1) Sermo 351. cap. 4. §. 10. (V, 948.)

Liturgie hin, welche den Christen die Berechtigung und Verpflichtung zu einer gegenseitigen Beaufsichtigung gebe. „Höret ihr nicht,“ sagt er, „was bei der Feier des Abendmahles der Diacon beständig ruft: Erkennet einander! Wie vertraut er euch damit die genaue Prüfung euerer Brüder an [2])!“ d. h., wie Neander diese Stelle richtig erklärt: „Sehet zu, ob ihr auch wirklich alle Glieder Christi seid und daher fähig zur Theilnahme am Abendmahle, ob nicht Einer unter euch sei, der durch grobe Vergehungen die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft verdiene [3]).“ Diese Pflicht schärft Chrysostomus in den unmittelbar vorhergehenden Worten in folgender Weise ein: „Nun siehst du, daß dein Bruder nicht vom Lictor, sondern vom Teufel in den Abgrund des Verderbens widerrechtlich gezogen wird, und du gewinnst es nicht einmal über dich zu seiner Rettung von der Ungerechtigkeit beizutragen. Welcher Vergebung wirst du dann wohl würdig sein? Aber [so wendest du vielleicht ein] er ist zu mächtig und einflußreich! Zeige mir ihn, ich will lieber das Leben verlieren, als ihn die heilige Schwelle betreten lassen, wenn er eigensinnig in seinem Verhalten beharrt.“ Die Synode von Elvira belegte den Mitwisser einer der kirchlichen Censur unterliegenden That mit Strafe, wenn er es versäumte, sie rechtzeitig zur Anzeige zu bringen [4]). Schon diese Stellen zeigen deutlich, daß die Selbstanklage in der Sitte der alten Kirche nicht allgemein begründet war und gewiß verhältnißmäßig selten vorkam.

§. 23.

Das öffentliche Sündenbekenntniß.

Wenn Jemand, durch sein Gewissen getrieben, sich vor dem Bischof und den Priestern einer schweren That selbst anklagte, so geschah dieß in dem dritten Jahrhundert in der Regel öffentlich, wenigstens ersehen wir aus Cyprian [1]), daß die Verhandlungen über den Ausschluß aus der Kirche vor der Gemeinde geführt wurden und daß dabei die Modalitäten des Verbrechens erwogen wurden. Dieß war das öffentliche Sündenbekenntniß, das der Kirchenstrafe vorausging und über dessen Vorhandensein kein Zweifel obwalten kann. Zweifelhaft dürfte nur das Eine sein, ob bei der Exomologesis, wie Herr M. S. 57 zur Erklärung dieses Wortes annimmt, dieses Be-

---

[2]) Hom. I. adv. Iudaeos. §. 4. Montfaucon I. fol. 593.
[3]) Der heilige Johannes Chrysostomos. 3. Auflage. 1. Band. S. 323.
[4]) can. 74. Mansi II. 18. Vergleiche oben §. 9. S. 30.
[1]) Vergleiche §. 9. S. 29.

kenntniß noch einmal in allen seinen Specialitäten vor versammelter Gemeinde wiederholt werden mußte. Für die Bejahung dieser Frage ist mir nur ein ganz zuverlässiges und unzweideutiges Zeugniß bekannt, nämlich die Erzählung des römischen Bischofs Cornelius von dem Bußproceß des römischen Presbyter Maximus, worin allerdings ein solches Bekenntniß vorkommt [2]). Aber in diesem Falle war die vorhergehende Bitte um Wiederaufnahme bei dem Presbyterium und vor fünf zufällig anwesenden Bischöfen allein geschehen, und weil dabei die Gemeinde nicht zugegen gewesen, so mußte sofort, wie ausdrücklich der römische Bischof erzählt, diese zusammengerufen werden und vor ihr wiederholte Maximus mit seinen Gefährten das bereits abgelegte Bekenntniß. Was hätte es in den andern Fällen auch für einen Zweck haben sollen der Gemeinde bei der Buße noch einmal umständlich aus einander zu setzen, was ihr bereits hinlänglich aus dem öffentlichen Verfahren bekannt war? Der Jesuit Dionysius Petavius hatte darum in Beziehung auf die drei ersten Jahrhunderte wohl Recht, wenn er die Behauptung, das öffentliche Bekenntniß sei ein Bestandtheil der Exomologesis gewesen, als unbegründet zurückwies und die Bedeutung der letzteren darauf beschränkte, daß in ihr der Gefallene durch die Zerknirschung, die er über seine Verschuldung bezeugte, und durch die Lebhaftigkeit, womit er die begangene Sünde verwünschte, nur ein thatsächliches Bekenntniß abgelegt habe [3]). Damit steht auch Tertullian nicht im Widerspruch, wenn er gerade von der Exomologesis sagt: „Von den Meisten jedoch nehme ich an, daß sie mehr der Scham als des Seelenheiles gedenken und darum diese Handlung (hoc opus) vermeiden oder von Tag zu Tag verschieben, weil sie damit sich selbst der Oeffentlichkeit preisgeben (publicationem sui). — Unerträglich sollte es also dem Schamgefühl sein dem beleidigten Herrn Genugthuung zu geben, zur Wiedererlangung des verscherzten Heiles sich zu bessern! — — Ein großer Gewinn freilich, den die Verheimlichung des Vergehens (occultatio delicti) der Schamhaftigkeit verspricht! Wenn wir etwas den Augen der Menschen entzogen haben, werden wir es darum auch vor Gott verbergen? Läßt sich so die Meinung der Menschen und Gottes Allwissenheit vergleichen? Ist es besser im Stillen verdammt, oder öffentlich freigesprochen zu werden? (palam absolvi) [4])." Es ist durchaus nicht nothwendig bei diesen

---

[2]) ep. Cypr. 46. fol. 76.

[3]) Animadvers. in Epiph. fol. 245—251. In dem Abschnitt: Fuerit ne quondam publica peccatorum confessio ecclesiae moribus recepta?

[4]) de poenit. c. 10 (IV. 52. 53.)

Worten mit Herrn M. S. 46 an ein specielles und detaillirtes Bekenntniß vor der ganzen Gemeinde zu denken. Sie handeln ja von der Exomologesis, diesem stummen und doch so beredten Geständniß des begangnen Unrechts in allen Aeußerungen des tiefgefühlten Reueschmerzes, sie reden von dem Geständniß durch die That. So sagt Tertullian treffend in der Auslegung des Vaterunsers von der Bitte: Vergieb uns unsere Schuld: „Es ist eine Exmologese, eine Bitte um Vergebung, denn wer um Vergebung bittet, bekennt dadurch seine Sünde. So sieht man, warum die Buße Gott angenehm ist, denn er will lieber diese, als den Tod des Sünders [5])." Völlig verfehlt ist die Erklärung des Herrn M., wenn er S. 46 die obige Frage Tertullians: ob es besser sei heimlich verdammt, als öffentlich losgesprochen (palam absolvi) zu werden? auf die Lossprechung durch den Priester bezieht. Schon d'Aubespine macht in seinem Commentare zu Tertullians Schrift de poenitentia darauf aufmerksam, daß diese Worte nicht von der priesterlichen Lossprechung könnten verstanden werden [6]). Unbegründet aber ist es, wenn dieser scharfsinnige kirchliche Archäologe diese Worte palam absolvi nun von der letzten Handlung der Exomologesis erklärt, bei welcher die Gefallenen in die Kirche geführt wurden und nochmals vor der Priesterschaft und der versammelten Gemeinde niederfielen und ihre Schuld nnter Thränen verabscheuten; dieß kann unmöglich durch palam absolvi ausgedrückt sein. Wer mit dem Sprachgebrauche Tertullians nur oberflächlich bekannt ist, kennt die räthselhafte Kürze dieses Schriftstellers, die sein Verständniß so sehr schwer erschwert. Der Satz: Ist es besser im Stillen verdammt oder öffentlich losgesprochen zu werden? muß im Zusammenhange mit dem unmittelbar Vorhergehenden verstanden werden und drückt prägnant den Gedanken aus: Ist es besser die Sünden vor Menschen zu verheimlichen und von Gott verdammt zu werden, oder mit der Sünde in der Buße an die Oeffentlichkeit zu treten und einst von Gott die Freisprechung öffentlich zu erlangen. Das palam absolvi deutet die Freisprechung im Weltgerichte vor aller Creatur an, ein Gedanke, den die Kirchenväter stets mit besonderem Nachdrucke hervorheben. Der Lossprechende aber kann unmöglich ein Anderer sein, als der Verdammende, nämlich Gott. Darum sagt Tertullian am Schlusse des 9. Kapitels von der Exomologese: „während sie den Menschen anklagt und verdammt, spricht sie ihn frei;" was ganz in demselben Sinne heißt: während der Mensch in der Exomologesis sich

---

[5]) Tert. de oratione c. 7. (IV. 8.)

[6]) Angehängt den Observationen fol. 441.

selbst anklagt, sich selbst verdammt, hebt er Gottes verdammendes Urtheil auf und erwirkt seine Lossprechung. Von einer priesterlichen Absolution ist dabei keine Rede. Herr M. hätte sich erst etwas genauer mit der Sprache und den Gedanken Tertullians vertraut machen sollen, ehe er mir diesen Schriftsteller entgegenhielt, um mir an ihm „die Carrikatur" aufzudecken, in die ich die Bußanstalt der alten Kirche nach S. 45 verzerrt haben soll.

§. 24.

Neben der öffentlichen Bußübung keine Privatbeichte in der Kirche der ersten drei Jahrhunderte.

Dionysius Petavius hat sich demnach nicht mit Unrecht dagegen entschieden, daß dieß öffentliche Bekenntniß ein nothwendiger Bestandtheil der Exomologesis gewesen wäre, vielmehr ging dasselbe, wo es statt fand, (d. h. wo die Ermittelung des Verbrechens nicht auf anderem Wege geschah, sondern auf eigenes freiwilliges Geständniß vor dem bischöflichen Gerichte sich stützte), stets der Verurtheilung voraus und war ein Bestandtheil des zur Handhabung der Kirchenzucht angeordneten gerichtlichen Verfahrens. Nur darin hat der gelehrte Jesuite geirrt, daß er das Vorkommen des öffentlichen Bekenntnisses überhaupt leugnete und zwar im Interesse der Privatbeichte, deren Vorhandensein in der alten Kirche er mit sehr unzulänglichen Gründen vertheidigte. Auch die heutige römische Theologie versichert, dem öffentlichen Bekenntnisse und der damit verbundenen Bußübung sei stets die Privatbeichte vorangegangen. Man stützt diese Behauptung theils auf einen angeblich in der Sache selbst liegenden Grund, theils auf ein Zeugniß des Origenes. Man behauptet nämlich, schon die Unterscheidung zwischen schweren oder leichten Vergehen habe eine Recognition der Sünde nothwendig gemacht und dazu habe es einer vorgängigen Privatbeichte bedurft. Das meint auch Herr M. S. 54 [1]). Allein wem überläßt die heutige römische Kirche die Recognition darüber, ob ein Vergehen unter die Kategorie der Tod- oder der läßlichen Sünden fällt? Ohn-

[1]) Er sagt: „Eine geheime Beichte geht der öffentlichen Buße wenigstens in allen den Fällen voraus, wo es erst durch das Urtheil des Priesters entschieden werden muß, ob einer sich der öffentlichen Buße der Disciplin gemäß unterziehen müsse, oder ob er im Falle diese Nothwendigkeit nicht da ist, doch zu seinem und Anderer Seelenheil es thun könne. Im Falle, daß die öffentliche Buße nicht eintritt, kann die Reconciliation des Sünders sogleich erfolgen." Dieß sind lauter unerwiesene Behauptungen und willkührliche Folgerungen aus der sogleich zu besprechenden Stelle des Origenes.

streitig dem Gewissen jedes Einzelnen, da jeder nur verpflichtet ist, die Todsünden zu beichten [2]). Ebenso überließ die alte Kirche es dem Einzelnen die Natur seiner Sünden zu untersuchen, was sie um so eher durfte, da jeder aus der kirchlichen Praxis sehr leicht die wenigen Vergehen kennen konnte, welche als Hauptsünden die kirchliche Censur verwirkten, während der heutige römische Katholik nur schwer zu bestimmen vermag, was unter den schwankenden Begriff der Todsünden zu subsumiren sei.

Ebenso ungenügend ist das Zeugniß der alten Kirche, welches man aus den Schriften des Origenes (lehrte zu Alexandria † 254) entlehnt. Dieser sagt nämlich: a) „Man soll die Sünde nicht in sich verbergen. Wie diejenigen, deren Magen eine unverdauliche Speise oder ein Ueberfluß an Säften oder an Schleimen beschwert, im Erbrechen Erleichterung finden, so werden vielleicht (fortassis) auch die, welche gesündigt haben, wenn sie die Sünde verbergen und in sich zurückhalten, innerlich bedrängt und fast erstickt von den Säften und Schleimen der Sünde; wenn man aber sein eigner Ankläger wird, so bricht man in eben dem Augenblicke, wo man sich selbst anklagt und bekennt, die Sünde und das Verbrechen aus und entfernt jeden Krankheitsstoff. b) Nur siehe dich behutsam um, wem du deine Sünden anvertrauen sollst. Erprobe zuerst den Arzt, dem du die Krankheit auseinander setzest, daß er mit dem Schwachen schwach zu sein, mit dem Weinenden zu weinen wisse, daß er die Kunst verstehe mit zu trauern und mit zu leiden. c) Erst wenn er sich dir vorher als einen gelehrten und barmherzigen Arzt erwiesen hat, thue, was er dir sagt und räth; folge ihm, wenn er erkannt und vorausgesehen hat, deine Krankheit sei von der Art, daß sie in der Versammlung der ganzen Gemeinde bekannt gemacht und geheilt werden müsse, woraus Andern Erbauung, dir selbst aber Genesung erwächst. Dieß muß mit großer Ueberlegung und auf den Rath eines erfahrenen Arztes vorgenommen werden [3])." Ich lasse die Frage nach der Aechtheit dieser Homilie, die bekanntlich Erasmus von Rotterdam bestritten hat, als Nebensache auf sich beruhen, obgleich ich den Rufinus, in dessen Uebertragung wir sie allein besitzen, überhaupt für einen höchst unzuverlässigen Uebersetzer halte, da er sich bei andern Werken des Origenes nach seinem eigenen Eingeständnisse vielfache Willkührlichkeiten erlaubt hat. Herr M. bestreitet besonders

---

[2]) Tridentinum, Sessio XIV. de poenit. can. 7. Catechism. Romanus P. II. cap. V. quaest. 46.

[3]) Hom. II. in Ps. 37. §. 6. Origenis opera ed. Delarue. Tom. II. fol. 688.

meine Einwendung gegen Pater Roh, daß unter dem Arzte ebenso wohl ein Laie, als ein Priester verstanden sein könne. Er führt zu diesem Zwecke, S. 25—27, eine Reihe von Stellen an aus Tertullian, Cyprian, Basilius, Gregor von Nyssa, Pacian, Hieronymus, worin der Priester als Seelenarzt bezeichnet wird, woraus denn natürlich folgen soll, daß der Ausdruck Arzt überall, wo er vorkommt, nur von dem Priester verstanden werden könne. Er bedauert dabei, daß er sich der Mühe dieses Beweises nicht überheben durfte, weil die Aechtheit einer schlagenden Stelle des Origenes aus Hom. 10 in Num. nicht ganz verbürgt sei. Es thut mir aufrichtig leid, daß der gelehrte Herr sich die Mühe eines so weitläufigen Beweises um meinetwillen verursacht hat. Hätte er mir seine Verlegenheit mitgetheilt, ich wäre im Stande gewesen ihm daraus zu helfen. Da er nämlich die beiden Homilien zum 37. Psalm für unbestritten ächt hält, so würde ich ihn auf den Anfang der erstern aufmerksam gemacht haben, die mir freilich noch in keinem katholischen Handbuche, sondern in den Werken des Origenes selbst begegnet ist. Dort heißt es nämlich: „Christus ist der Erzarzt, der jede Schwäche und jede Krankheit heilen kann; seine Schüler Petrus und Paulus, ebenso die Propheten sind Aerzte und alle diejenigen, welche nach den Aposteln in der Kirche gesetzt sind und welchen die Wissenschaft der Wundenheilung anvertraut ist, die nach Gottes Willen als Seelenärzte in der Kirche sind, weil unser Gott nicht den Tod des Sünders will, sondern seine Buße und sein Gebet erwartet [4])." Trotz dieser Stelle, die ihnen gewiß nicht unbekannt war, haben indessen Gieseler und der neueste Bearbeiter des Origenes, Redepenning, dessen Schrift selbst katholische Recensenten das Zeugniß gaben, der Verfasser habe mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit, mit redlichem Fleiß und mit beispielloser confessioneller Unbefangenheit seine ebenso nützliche, als schwierige Aufgabe gelöst, sie haben unter dem Selenarzte einen „erfahrenen Bruder," „einen vertrauenswerthen Freund" verstanden und die Mittheilung an einen solchen für ein wirksameres Förderungsmittel der Buße erklärt [5]), wobei natürlich der Priester nicht ausgeschlossen ist. Denn wenn Origenes nicht nur den Herrn den Erzarzt nennt, sondern Petrus oder Paulus, die hier die Apostel überhaupt vertreten, und sogar die Propheten als Aerzte bezeichnet, so kann er damit nur das Wort des Herrn, das prophetische und apostolische Wort, meinen; die aber, welche

---

[4]) Hom. I. in Ps. 37. §. 1. Vol. II. 660. ed. Delarue.

[5]) Gieseler Kirchengeschichte. 1. Band §. 69. S. 311. Text und not. i. 3. Auflage. Redepenning: Origenes II. 417.

nach den Aposteln in der Kirche gesetzt sind, sind, wenn auch vorzugsweise, doch nicht ausschließlich die Priester, sondern auch die schriftkundigen Laien, denn daß diese nicht von dem öffentlichen Lehren in der Kirche auszuschließen seien, darüber haben die Bischöfe Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea dem Bischof Demetrius gerade zu Origenes Zeit und in der Sache des Origenes eine sehr nachdrückliche Warnung vor hierarchisch priesterlicher Anmaßung in einem uns noch erhaltenen Schreiben bei Eusebius zugehen lassen [6]). Auch bestimmen die apostolischen Constitutionen, die als Zeugniß des 3. Jahrhunderts für die damalige kirchliche Sitte entscheidend sind: „Wer da lehret, auch wenn er ein Laie ist, kundig des Wortes und heilig im Wandel, der lehre, denn sie werden Alle von Gott belehret werden.“ (Joh. 6, 45) [7]). Durfte aber ein solcher lehren, weil er kundig des Wortes und heilig im Wandel war, dann konnte er auch als erfahrener und barmherziger Arzt, als solcher, dem die Wissenschaft der Wundenheilung anvertraut war, einen Rath ertheilen.

Denn um einen Rath und nur um einen Rath handelt es sich in der Stelle Hom. II. in Ps. 37. Wir haben sie in drei Abschnitte getheilt. Sie enthält nämlich a) eine Aufforderung zur Selbstanklage und zwar, da in den drei ersten Jahrhunderten noch keine geordnete Privatbeichte bestand, zur Selbstanklage vor dem bischöflichen Gerichte in öffentlicher Sitzung. Doch soll man sich b) behutsam zuvor nach einem geeigneten, vertrauenswürdigen Seelenarzt umsehen und c) nur auf dessen Rath zur öffentlichen Anklage, d. h., nach der Analogie der bereits erörterten Verhältnisse, vor Bischof, Clerus und Gemeinde, und zur öffentlichen Bußübung schreiten. Daher die Schlußworte: „Dieß muß mit großer Ueberlegung und auf den Rath eines erfahrenen Arztes vorgenommen werden.“ Zu dieser Stelle bietet das Leben des Origenes den besten Commentar. Er hatte so schmerzliche Erfahrungen von bischöflicher Anmaßung und priesterlichem Uebermuth gemacht, daß seine Warnung vor voreiligem Hinaustreten an die Oeffentlichkeit wahrlich genugsam gerechtfertigt erscheint.

Wenn daher Herr M. S. 27 und 57 und die meisten römischen Theologen mit ihm in dieser Stelle ein Zeugniß für eine in Alexandria und der alten Kirche bestehende Privatbeichte suchen, so mögen sie darüber einen unbefangenen katholischen Gelehrten, nämlich den schon

---

[6]) Eusebii historica ecclesiastica 17. 19. (ed Valesius Mogunt. 1672. fol. 222.)

[7]) Constit. apostolicae: VIII. c. 32. (Mansi. Tom. I. fol. 580.)

erwähnten Recensenten des Klee'schen Buches in der Tübinger Quartalschrift hören. Dieser sagt: Klee „scheint anzunehmen, daß von Anfang an neben dem öffentlichen zugleich ein geheimes Sündenbekenntniß im Gebrauche gewesen sei. Hiefür giebt es doch bis in das dritte Jahrhundert auch nicht eine leise Andeutung in den vom Verfasser angeführten Zeugnissen, selbst die Stelle aus Origenes — Hom. 2. in Ps. 37. — spricht nicht von einem geheimen Bekenntnisse nach der Weise der späteren Zeiten, sondern von einer geheimen Berathung hinsichtlich der öffentlichen Bußübung. Die Oeffentlichkeit der Bußübung und somit auch die Oeffentlichkeit der Beichte lag gleicherweise in den Sitten und Einrichtungen der alten Welt — — wie in der Lage und den eigentlichen Absichten der ersten Kirche, so daß man nur im Hinwegsehen von allem Historischen sich jene Zeit der unsrigen gleich denken kann [8])." Aber gerade vom Historischen sind die Jesuitenfreunde keine Freunde.

§. 25.

Die ersten Anfänge der Privatbeichte in dem Bußpriesterthum.

Der erste urkundliche Beweis für die Einführung einer Privatbeichte in der Kirche liegt in der Anstellung des sogenannten Bußpriesters, ein Institut, über dessen Gründung, Wesen und Abschaffung die protestantische und die katholische Theologie seit Calvin und Bellarmin auf das Heftigste gestritten hat. Die Nachrichten, welche wir darüber besitzen, verdanken wir hauptsächlich drei griechischen Historikern, nämlich dem Sokrates Scholasticus, dem Hermias Sozomenus, beide dem 5. Jahrhundert angehörig, und dem Nicephorus Callistus, welcher im 14. Jahrhunderte schrieb [1]). Des Socrates Bericht hat entschieden die Ursprünglichkeit für sich; der des Sozomenus berichtet keine neue Thatsache, sondern flicht nur subjective Anschauungen ein. Nicephorus hat beide Berichte verarbeitet und kann darum nicht in Betracht kommen. Wir gehen um so mehr auf die Quellen zurück, da man es den Aeußerungen des Herrn M. über diesen Gegenstand deutlich anfühlt, daß er nicht selbst geforscht, sondern nur ausgeschrieben hat,

---

[8]) Jahrgang 1829. 1. Heft. S. 93.

[1]) Socratis Scholastici et Hermiae Sozomeni historia ecclesiastica ed. Henricus Valesius. Mainz 1677. Nicephori Callisti ecclesiasticae historiae libri XVIII. ed. a Frontone Ducaeo. II. Tomi. Paris 1630. Socrat. lib. V. cap. 19. fol. 278 seq. Sozomen. lib. VII. cap. 16. fol. 726—728. Nicephori lib. XII. cap. 28. II. fol. 279—281.

was er bei Klee, Binterim und den Herren Wetzer und Welte darüber vorfand [2]). So widerlegen die römischen Theologen!

Sokrates erzählt: „Nachdem sich die Novatianer von der Kirche getrennt hatten, weil sie nicht mit den in der decischen Verfolgung Abgefallenen verkehren wollten, erweiterten die Bischöfe die kirchliche Gesetzgebung durch die Einführung des Bußpriesters (*πρεσβύτερος ἐπὶ μετανοίας*), damit die nach der Taufe Gefallenen vor dem dazu bestimmten Priester ihre Sünden bekennen sollten. Diese Einrichtung besteht bis heute bei allen übrigen Partheien mit Ausnahme der Homousianer [der orthodoxen Parthei im Morgenlande] und der Novatianer." Sozomenus aber berichtet: „Da gar nicht zu sündigen eine göttliche, nicht eine menschliche Natur voraussetzen würde, Gott aber geboten hat denen, die Buße thuen, auch wenn sie öfter sündigen, Vergebung zu ertheilen, und da es ferner nothwendig ist, bei der Bitte um Vergebung die Sünden zu bekennen, so hielten es die Priester mit Recht von Anfang an für lästig, daß man, wie auf einer Schaubühne, vor der versammelten Gemeinde die Sünden bekenne. Sie bestimmten deshalb dazu einen Aeltesten von unbescholtenem Wandel, verschwiegen und klug. Zu diesem gingen die, welche gesündigt hatten und bekannten ihm die Vorgänge ihres Lebens; er aber legte Jedem nach Verhältniß seiner Sünden auf, was er thun oder zur Sühne leisten sollte, und wenn sie die Strafe an sich vollzogen hatten, sprach er sie frei." Uebersehen wir zunächst die Veränderungen, welche diese neue Einrichtung in der kirchlichen Disciplin zur Folge hatte, so ergeben sich unstreitig folgende: 1) die Selbstanklage, welche früher vor dem Clerus und der Gemeinde abgelegt ward, geschah vor einem einzelnen, besonders dazu bestimmten Priester; 2) sie war eine geheime, denn diesem war Verschwiegenheit zur Pflicht gemacht; 3) dieser bestimmte die zur Satisfaction erforderliche Buße und ertheilte 4) dem Gefallenen die Reconciliation. Dagegen muß durchaus festgehalten werden, worauf zum Theil schon Bingham [3]) aufmerksam macht, daß 1) der Bußpriester durchaus nach den Canones zu urtheilen hatte; 2) daß darum auch nicht Alle, sondern nur die, welche nach den Canones eine kirchliche Censur verwirkt hatten, dem Bußpriester bekennen, oder falls gegen sie Anklage von Gemeinde-

---

[2]) Klee, die Beichte S. 108 und 109. Binterim 5. Band. 2. Theil. S. 353 ff. 432 ff. Wetzer und Welte Kirchenlexicon, Freiburg 1847, unter Beichte S. 740. Der Artikel ist von Buchmann.

[3]) Bingham Origines sive antiquitates ecclesiasticae cur. Grischovius. Halae 1729. lib. XVIII. c. 3. §. 11. §. 12. Vol. VIII. fol. 152. seq.

gliedern erhoben wurde, vor seinem Richterstuhle erscheinen mußten, daß 3) nach wie vor die Bußübung eine öffentliche blieb, und daß 4) somit dieses Amt nicht zur Schwächung und Auflösung, sondern zur Hebung der öffentlichen Bußzucht geschaffen wurde. Auf diese mochte es denn auch sehr wohlthätig einwirken, da theils der dazu bestimmte Presbyter sich seiner Obliegenheit mit völliger Hingebung wiedmen konnte, theils das freiwillige Bekenntniß durch diese Einrichtung erleichtert und gefördert wurde. Ein solches Bekenntniß konnte also nicht von allen Gläubigen, sondern nur von den Pönitenten im engeren Sinne des Wortes erwartet werden, die man ja gerade, wie die Catechumenen, nicht zu der Klasse der fideles rechnete, sondern von diesen sorgfältig schied. Nirgends zeigt sich im christlichen Alterthume auch nur eine leise Spur von einer Bekenntniß- oder Beichtpflicht der eigentlichen Gläubigen gegenüber dem Priester.

Weniger leicht ist die Beantwortung der Frage, wann und auf welche Veranlassung diese Veränderung getroffen wurde. Wenn man nämlich nach Sokrates annehmen wollte, es sei zur Zeit der decischen Verfolgung geschehen (obgleich er in diese eigentlich nur die Trennung der Novatianer, nicht die Errichtung dieses Amtes setzt), so stünde dem die Thatsache entgegen, daß sich mit Cyprians Aeußerungen eine derartige Einrichtung in keiner Weise zusammenreimen ließe. Eben so wenig ist des Sozomenus Angabe mit dem Bußwesen des dritten Jahrhunderts in Einklang zu bringen, da man damals nur eine einmalige Bußübung gestattete, Sozomenus aber, was als Zeugniß für die veränderte Praxis der griechischen Kirche im 5. Jahrhundert von entscheidender Wichtigkeit ist, die Möglichkeit einer mehrmaligen zugesteht. Insofern ist die Behauptung des seligen von Drey, daß in dem Berichte dieses Schriftstellers, soweit er die vor seiner Zeit liegenden Zustände und Motive zum Gegenstande hat, eine subjective Färbung nicht zu verkennen sei, vollkommen gegründet, und Augusti hätte sie nicht bestreiten sollen [4]). Ich glaube, daß der Uebergang der öffentlichen Verhandlungen über die Sünden der Gefallenen in eine geheime und somit die Aufstellung des Bußpriesters mit dem Anfange des 4. Jahrhunderts durch die veränderten Zeitverhältnisse von selbst geboten ward. Nachdem nämlich das Christenthum durch Constantin

---

[4]) Disert. hist. theol. originem ac vicissitudinem Exomologeseos in eccles. cath. ex documentis illustrans. Sect. I. Elvaci 1815. 4. Ich kenne leider diese treffliche, aber höchst seltene Schrift nur aus den Auszügen im 9. Theile der Augustischen Denkwürdigkeiten. Drey bemerkt S. 56: pro suo ingenio adsignat. Dagegen Augusti 9, 161.

zur Staatsreligion erhoben war, trat die Kirche mit dem Staate in enge Verbindung; da nun fast alle Vergehungen, welche durch die öffentliche Kirchenbuße gesühnt werden mußten, wie Abfall zum Heidenthum, Meineid, Mord, Diebstahl, auch der bürgerlichen Strafgesetzgebung anheimfielen, so mußte die Kirche verhindern, daß nicht das vor ihr abgelegte Bekenntniß auch bürgerliche Nachtheile nach sich zog. Darin scheint mir die Nothwendigkeit und der Ursprung der Privatbeichte zu liegen. Ein zweiter Punkt, in welchem ich die Glaubwürdigkeit der beiden griechischen Geschichtsschreiber bezweifeln muß, liegt in der weiten Verbreitung, welche sie dem Institute des Bußpriesters geben. Sokrates sagt, diese Einrichtung habe zu seiner Zeit bei allen kirchlichen Partheien bestanden; Sozomenus aber versichert ausdrücklich: „in der abendländischen Kirche und vorzüglich in Rom werde sie mit Eifer festgehalten." Aber in der von dem letzteren eingeflochtenen Erzählung, wie in Rom die Reconciliation vollzogen wurde, findet man auch nicht eine Spur vom Bestehen eines Bußpriesters, im Gegentheil verrichtet dabei gerade der Bischof selbst, was unmittelbar vorher Sozomenus dem Bußpriester beilegt. Ebensowenig gestatten die Berichte Augustins dieses Amt in der nordafricanischen Kirche vorauszusetzen. Somit muß die Geltung der Nachrichten dieser beiden griechischen Geschichtsschreiber auf die morgenländische Kirche beschränkt werden.

Aber auch dort stellte der constantinopolitanische Bischof Nectarius, der Vorgänger des Chrysostomus, wahrscheinlich aus Nachgiebigkeit gegen die Novatianer, welche das kirchliche Bekenntniß und die kirchliche Reconciliation verwarfen, das Amt des Bußpriesters ab. Dieß geschah zur Zeit des Kaisers Theodosius des Großen, welcher die Novatianer im Interesse der Trinitätsstreitigkeiten begünstigte und ihnen sogar Kirchen einräumte. Die unmittelbare Veranlassung dazu gab folgender Vorfall, in dessen Erzählung Sokrates und Sozomenus vollständig übereinstimmen. „Eine Frau von edler Geburt," so läßt sich der erstere vernehmen, „nahte dem Bußpriester und bekannte ihm im Einzelnen ihre Sünden, die sie nach der Taufe begangen hatte. Der Priester legte ihr Fasten und anhaltendes Gebet auf, damit sie auch neben dem Bekenntniß ein würdiges Bußwerk aufzuzeigen hätte; im Verlaufe aber (προβαίνουσα) klagte das Weib auch ein anderes Vergehen an, denn sie sagte, daß ein Diacon der Kirche ihr Schmach angethan habe. Dieses Geständniß wurde die Veranlassung zur Excommunication des Diaconen, Unwille aber ergriff das Volk, das nicht allein über den Vorfall entrüstet war, sondern auch über die Schmähung und Lästerung, welche diese That der Kirche zuzog. Um

dieser Schmach willen, womit man die Priester überhäufte, gab ein Presbyter der Kirche, Eudämon aus Alexandrien, dem Nectarius den Rath, das Amt des Bußpriesters abzustellen und zuzulassen, daß Jeder nach seinem Gewissen an den Mysterien [dem Abendmahle] theilnehme. So allein werde die Kirche vor Lästerung verschont bleiben. Dieß habe ich aus dem Munde des Eudämon selbst gehört und darum kein Bedenken getragen in dieser Schrift aufzuzeichnen. Denn ich war, wie ich öfter schon sagte, eifrig bemüht die Thatsachen von den Augenzeugen selbst zu erfahren und genau zu erforschen, damit ich nicht von der Wahrheit abweiche." So weit Socrates.

Zwei kritische Fragen werfen sich uns bei diesen Worten auf, die eine betrifft die Beichte des Weibes, die andere die Aufhebung des Bußpriesters. Beide waren oft und sind bis zu diesem Tage zwischen den römischen und den protestantischen Geschichtsforschern streitig gewesen.

Zunächst haben die römischen Theologen nach Vorgang des Morinus häufig gemeint, die erste Beichte des Weibes sei eine geheime gewesen, die zweite eine öffentliche. Diese willkührliche und durch nichts zu rechtfertigende Annahme beruht nämlich auf dem Interesse die Unverbrüchlichkeit des Beichtsiegels auch in diesem Falle gewahrt zu wissen; allein trotz der Erwähnung der Verschwiegenheit bei dem Bußpriester darf man noch nicht an das Beichtsiegel der späteren römischen Kirche denken; der Presbyter konnte wohl schwerlich den Diaconus absetzen und excommuniciren ohne Einwilligung des Bischofs und des übrigen Clerus; das Aufsehen, das der ganze Vorgang erregte und das Interesse, das die Angehörigen der Matrone daran nahmen, erklärt leicht die Verbreitung in weitere Kreise. Das Richtige sah schon der gelehrte Herausgeber beider Historiker, der Jesuite Heinrich Valesius. Er sagt mit großer Unbefangenheit: „Es liegt am Tage, daß beide Beichten im Geheimen abgelegt worden sind. — Socrates sagt nicht, die Matrone habe sich vor dem Volke angeklagt, sondern vor dem Presbyter, dasselbe bestätigt auch Sozomenus[5]."

Wichtiger ist die zweite Frage: Was hat eigentlich Nectarius mit dem Bußpriester abgestellt. Petavius antwortet: Die öffentliche Buße, die Privatbeichte bestand fort[6]); und der Troß der meisten katholischen Kirchenhistoriker folgte ihm bis auf die Herren Buchmann und Michelis mit wenigen Modificationen in diesem bequemen Geleise nach.

---

[5]) in lib. V. cap. 19. Socratis fol. 67.

[6]) Dionysii Petavii animadvers. in Epiph. fol. 240—245: De memorabili Nectarii — historia et utrum ille confessionem sustulerit?

Allein diese Erklärung ist eine völlige Unmöglichkeit. Wenn sich eine Privatbeichte in der älteren Kirche vor der Aufstellung des Bußpriesters nicht nachweisen läßt, vielmehr jene Einrichtung mit diesem Amte erst begründet und eng verbunden ward, so ist es klar, daß die Aufhebung des Einen die Abschaffung des Andern in sich schließt. Wenn ferner Sokrates sagt: Nectarius habe auf den Rath des Eudämon dieses Amt aufgehoben und es nun Jedem überlassen auf sein Gewissen, d. i. auf seine eigene Verantwortlichkeit an den Mysterien Theil zu nehmen, so kann dieß nur heißen: jede Verpflichtung vor dem Abendmahle seine Sünden zu bekennen und jede Art der amtlichen Gewissenserforschung, wie sie gerade in der Beichte stattfindet, habe aufgehört. Wenn sodann Sokrates erzählt, er selbst habe den Eudämon auf die bedenklichen Folgen seines Rathes aufmerksam gemacht und ihm gesagt: „Ob dein Rath, o Presbyter, der Kirche zuträglich sei oder nicht, mag Gott wissen. Ich sehe aber, daß er einen bequemen Vorwand darbot, sich nicht mehr gegenseitig die Sünden zu rügen (*ἐλέγχειν*) und nicht mehr zu halten das apostolische Gebot: Habt keine Gemeinschaft mit den unfruchtbaren Werken der Finsterniß, sondern rüget sie lieber!" so beweisen auch diese Worte, daß eine Privatbeichte nicht mehr bestand, oder was sollte eine solche, wenn darin die Sünder nicht zur Rede gestellt und die Sünden nicht gerügt wurden? Endlich spricht entschieden gegen das Fortbestehen der Privatbeichte die Bemerkung, womit Sozomenus seinen Bericht schließt: „Das blieb von da an und, wie ich glaube, fing die alte Sitte und ihre Ehrwürdigkeit und Gewissenhaftigkeit an allmälig in Gleichgültigkeit und Nachlässigkeit zu versinken, denn früher, wie ich dafür halte, waren weniger Sünden, weil man sich scheute, die Sünden bekennen zu müssen, und weil die dazu verordneten Richter mit Genauigkeit prüften." Wie? im Angesichte dieser Klagen behauptet die römische Theologie noch immer den Fortbestand der Privatbeichte in der damaligen griechischen Kirche und fühlt nicht, welches Armuthszeugniß sie eben damit diesem Institute ausstellt? Denn welches scharfe Schlaglicht fällt auf dasselbe, wenn trotz seines angeblichen Fortbestandes die beiden Schriftsteller es beklagen konnten, die genaue Prüfung von Seiten der dazu bestellten Richter habe aufgehört, man habe vor der Nothwendigkeit des Sündenbekenntnisses keine Scheu mehr gehabt, die alte ehrwürdige Sitte sei immer mehr gesunken und in sittlicher Gleichgültigkeit untergegangen?

Wir sehen, wie richtig Calvin urtheilte, wenn er behauptete, Nectarius habe jede Verpflichtung zur Privatbeichte aufgehoben. Ebenso richtig aber ist, was Bingham gegen die römische Ansicht geltend macht: „Die Abstellung des Bußpriesters bedingt nicht noth-

wendig die Abschaffung der öffentlichen Buße, die vielmehr in den morgenländischen Kirchen beibehalten wurde, obgleich sie bei geheimen Vergehungen seltener vorgekommen sein mag und die Bischöfe, denen nun die Sorge für die Handhabung der Kirchenzucht oblag, bei ihren übrigen Geschäften nicht so vielen Fleiß darauf verwenden konnten, wie früher die Bußpriester [7]."

Diese unbefangenen Urtheile protestantischer Gelehrten bestätigt im Wesentlichen zu unserer großen Freude ein Mann, von dem man es am wenigsten erwarten durfte, nämlich der Jesuite Heinrich Valesius in seinen Anmerkungen zum Sokrates. Dieser sagt: „Einige und unter ihnen unser Ordensbruder Petavius sind der Meinung, nur die öffentliche Buße sei von Nectarius abgestellt worden, die Privatbeichte aber habe ungeschmälert fortbestanden. — Aber was that Nectarius? Er schaffte das Amt des Bußpriesters ab, aber deßhalb hob er nicht das Bekenntniß und die Bußübung zugleich mit dem Bußpriester auf; denn er verbot den Gläubigen nicht, sich an ihn oder einen andern Priester zu diesem Zweck zu wenden, noch begab er sich selbst der Gewalt die, welche ein öffentliches Verbrechen begangen hatten, vom Abendmahle ausschließen und zur Buße zu nöthigen — sondern von jener Zeit an, nöthigte nur Nectarius keinen Laien mehr [wegen geheimen Vergehungen] zur Beichte und zur öffentlichen Buße, sondern stellte es in die Willkühr jedes Einzelnen, ob er vor der Communion dem Priester beichten und nach eigner Entscheidung Buße thun wolle [8])." In ganz gleichem Sinne bemerkt er zu einer späteren Stelle des Sozomenus: „Dieser Ausspruch ist wichtig, weil er zum Schlusse berechtigt, daß man ohne vorgängiges Sündenbekenntniß zum Abendmahle zu gehen pflegte; nicht als ob es nicht sicherer wäre, dem Priester vorher zu beichten; sondern weil man so dem Gebote des Apostels zu genügen pflegte: „Der Mensch prüfe sich selbst u. s. w. [9])."

Wie possirlich nimmt es sich gegen das Alles aus, wenn Herr M. S. 40 in einem Tone, als handle es sich von einer längst abgemachten Sache, sagt: „Weil indessen auch Herr Steitz den schon von Calvin aufgetischten Irrthum, als ob mit dem Bußpriester zugleich die geheime Beicht zu Constantinopel und im Morgenlande abgeschafft sei, wiederholt aufwärmt u. s. w.," und doch hat M. seine ganze Kenntniß über diese Sache, vorzugsweise aus Quellen, wie dem Artikel Buchmanns im Freiburger Kirchenlexicon, wo er wahrscheinlich

---

[7]) Bingham lib. XVIII. c. 3. §. 12. Vol. VIII. fol. 155.
[8]) l. c. fol. 68.
[9]) Annot. in Sozom. lib. VI. c. 28. fol. 144.

auch den Ausruf abgeschrieben hat, den Calvin bei dieser Gelegenheit über die römischen Theologen that: Hic arrigant asini isti aures (hier mögen diese Esel ihre Langohren aufrecken!) [10]), ein Ausruf, der zwar, wie Herr M. S. 42 richtig durchfühlte, „eine impertinente Grobheit" enthält, aber gleichwohl in dieser Frage nicht so „ungeeignet angebracht" war, als es meinem Gegner vorkam.

§. 26.

Chrysostomus über die Beichte vor Gott allein.

Während die Jugendschrift des Johannes Chrysostomus „über das Priesterthum" der römischen Theologie eine willkommene Gelegenheit darbot, sich auf diesen Schriftsteller für ihre übertriebene Vorstellung von der Würde des clerikalen Standes zu berufen, hat derselbe Kirchenlehrer durch die Aeußerungen, welche er später als Presbyter zu Antiochien und als Bischof von Constantinopel († 407) unzähligemal in seinen Homilien wiederholte, „man müsse Gott allein beichten," ihr keine geringe Verlegenheit bereitet und dem Scharfsinn ihrer begabtesten Vertreter für die wunderlichsten Combinationen und die erzwungensten Hypothesen ein weites Feld eröffnet. Herr M. sucht S. 32 zuerst zu zeigen, daß Chrysostomus wirklich das Bekenntniß vor dem Priester gekannt habe, was, beiläufig gesagt, kein vernünftiger Mensch bezweifelt, und führt zu diesem Zwecke mehrere Stellen an, von denen keine einzige das beweist, was sie soll, und am wenigsten darthut, daß dieser Kirchenlehrer die Nothwendigkeit eines Bekenntnisses vor Menschen zur Sündenvergebung ausgesprochen habe. Wir nehmen zunächst die Stelle aus der 30. Homilie zu Cap. 11 der Genesis. Chrysostomus beginnt dieselbe zu Anfang der Charwoche mit den Worten: „Da wir jetzt durch Gottes Gnade die große Woche erreicht haben, so ziemt es uns eifrig zu fasten, kräftiger zu beten, viel und gründlich über unsere Sünden vor Gott nachzudenken und zu trauern und uns guter Werke, reichlicher Almosen, der Billigkeit, der Sanftmuth und jeder andern Tugend zu befleißigen. Denn da unser Feind weiß, daß wir in dieser Zeit eine große Heilung erlangen können, wenn wir von dem, was zu unserem Heile dient, geredet und unsere Sünden ausgesprochen und dem Arzte unsere Wunden gezeigt haben, so bedrängt er uns jetzo am meisten [1])." Die ersteren durch den Druck hervorgehobenen Worte

[10]) a. a. O. S. 740. Die Stelle findet sich in Calvins Institutionen lib. III. c. IV. §. 7. ed. Tholuck. II. ed. Berol. 1846. Vol. I. Fol. 408.

[1]) Hom. 30 in cap. XI. Genes. §. 1. Montfaucon IV. 294.

übersetzt Herr M.: „ein sorgfältiges und aufrichtiges Bekenntniß abzulegen." Im Griechischen steht aber Exomologesis, was nicht das Sündenbekenntniß vor dem Priester, sondern ebensowohl die trauervolle Haltung der Gefallenen in der öffentlichen Bußübung, als auch die innere Herzensbuße vor Gott, insbesondere das Bekenntniß, welches vor diesem im Stillen abgelegt wurde, bezeichnet. (Vergl. §. 11 Anm. 4.) Daß dieses letztere hier allein gemeint sein könne, geht aus dem Zusammenhange klar und ersichtlich hervor; denn obgleich in der Charwoche und zwar am Gründonnerstag und Charfreitag die Reconciliation der Pönitenten stattfand, welche ihre Buße vollendet hatten, so wurde doch das Bekenntniß von ihnen nicht in dieser Woche, sondern vor der Bußübung abgelegt, die oft Jahre lang gedauert hatte und keineswegs immer in der Fastenzeit begann. Chrysostomus fordert die Gläubigen, auch die, welche keine Hauptsünden begangen und keine Kirchenbuße zu vollziehen hatten, auf, eingedenk des Ernstes dieser festlichen Zeit, in sich zu gehen, ihre Sünden vor Gott zugedenken, sie in trauervoller Beugung zu bereuen und sich zu würdigen Vorsätzen und eifriger Uebung in allen christlichen Tugenden zu bestärken, dieß um so mehr, je größer der Segen dieser heiligen Zeit und die Gefahr der Versuchung sei. Der Arzt, dem die Wunden gezeigt und vor dem die Sünden ausgesprochen werden sollen, ist nicht nothwendig die Priesterschaft, vor der nur die wenigen großen Hauptverbrechen von den Zeugen angeklagt oder von dem Thäter freiwillig bekannt wurden, sondern Gott oder Christus, den Origenes so bezeichnend, den Erzarzt nennt. Herr M. wurde zum Mißverständniß dieser Stelle einmal dadurch veranlaßt, daß er in ganz verfehlter Weise den Ausdruck Arzt, worunter die Väter allerdings häufig, aber immer nur in Beziehung auf die öffentliche Kirchenbuße, die Priester verstehen, ohne alle Ausnahme auf diese bezieht; sodann aber durch die heutige Praxis seiner Kirche, nach welcher Unzählige in der Woche vor Ostern in wenigen Minuten ihre Sünden beichten und absolvirt werden. Diese Praxis war aber der alten Kirche gänzlich unbekannt. Diese einzig mögliche Erklärung wird bestätigt durch einen andern Ausspruch, Hom. 27. in cap. 9. Genes., den Herr Michelis, S. 33, nur unvollständig anführt, er lautet: „So groß ist gegen uns Gottes Menschenfreundlichkeit, denn wenn er die Festigkeit unseres Vorsatzes und das glühende Verlangen, womit wir ihm nahen, sieht, so zögert er nicht und säumt nicht, sondern erweist ohne Aufschub die ihm eigene Güte und spricht: Während du noch redest, will ich dir antworten. Siehe hier bin ich. Wenn wir nur in diesen noch wenigen Tagen [die Fastenzeit war ihrem Ende nahe] Fleiß thun und das

Hülfsmittel des Fastens nach Gebühr anwenden, den Leichtsinn abschütteln, anhaltend zum Herrn beten, heiße Thränen vergießen, ununterbrochen unsere Vergehungen anklagen, ihm wie einem Arzt unsere Wunden vorlegen und die Geschwüre der Seele zeigen und die von ihm dargebotene Heilung suchen und das Uebrige, was an uns liegt, leisten wollen — [so wird es uns gelingen] [2]." Jeder, der gesunden Menschenverstand hat, sieht, daß hier von dem Bekenntniß vor Gott und nicht vor dem Priester die Rede ist. Herr M. steift sich aber darauf die letzte Beziehung zu erzwingen. Zu diesem Behufe läßt er den ersten Satz, der für das Verständniß der Stelle unentbehrlich ist, weg, übersetzt „ununterbrochen" (συνέχως) durch „ernstlich" (weil man vor dem Priester zwar ernstlich, aber nicht ununterbrochen und anhaltend beichten kann) und setzt statt „ihm (nämlich dem Herrn) als Arzt" dem Arzt. Man sollte wahrlich nach solchen Proben nicht zur Vermuthung kommen, daß der Herr Professor zu Paderborn die alten Classiker interpretire! Die Worte aus Hom. 9. in Hebr. 6. „Von welcher Art ist das Heilmittel der Buße [Sinnesänderung] und wie wird es bereitet? zuerst durch Verdammung der eigenen [nicht „der einzelnen" M. S. 32] Sünden und durch das Bekenntniß derselben, — dann durch viele Demuth [3]), handeln nicht, wie M., S. 34, behauptet, von „dem Sacrament der Buße, so wie es in der katholischen Kirche besteht," sondern von der täglichen Sinnesänderung der Gläubigen. Auch müssen wir mit allem Nachdruck die Folgerung bekämpfen, welche Herr M. S. 40 aus einer Stelle des Chrysostomus gezogen hat, als ob nämlich dem Genusse des Abendmahles damals eine geheime Beichte bei dem Priester habe vorangehen müssen. Dieser Vater predigte nämlich zur österlichen Zeit: „Viele gingen sonst leichtsinnig und ohne Vorbereitung zum Abendmahle, besonders zu dieser Zeit, in welcher es Christus eingesetzt hat. Da nun die Väter den Schaden erkannten, der aus einer solchen leichtsinnigen Communion entspringen mußte, so bestimmten sie vierzig Tage des Fastens, des Gebets, des Hörens des göttlichen Wortes, damit wir in diesen Tagen Alle, sorgfältig gereinigt durch Gebet, Almosen, Fasten, Wachen, Thränen, Exomologesis und durch alles Andere, mit möglichst reinem Bewußtsein nahen könnten [4])." Man traut seinen Augen kaum, wenn man liest, daß

---

[2]) Hom. 27. in cap. 9. (Michelis hat fälschlich 6) Genes. §. 9. Montfauc. IV. fol. 264. Der Nachsatz fehlt im Texte.

[3]) Hom. 9. in cap. VI. ad Hebr. §. 4. Montfaucon vol. XII. 98. —

[4]) contr. Judaeos Hom. III. §. 4. Montfaucon Tom. I. fol. 611. Warum giebt Herr M., S. 40, diese Rede nicht genau an, sondern citirt bloß

Herr M. das Wort Exomologesis durch „Beicht" übersetzt. So getraue ich mich freilich Alles zu beweisen! Exomologesis drückt doch auch hier nichts anderes als, das stille Bußbekenntniß vor Gott, das Nachdenken und Trauern über die Sünden aus. Vergl. §. 11. Anm. 4.

Ganz besondere Aufmerksamkeit und Berücksichtigung verdienen solche Stellen, in denen Chrysostomus zum Bekenntniß der Sünde „vor Gott allein" auffordert. Wir wollen, um nicht zu weitläufig zu werden, nur eine derselben anführen und daran die Erklärung des Herrn M. bemessen. Sie ist aus der Homilie entlehnt, „daß man nicht nach Gunst predigen dürfe," und lautet: „Du schämst dich die Sünden zu bekennen? schäme dich sie zu begehen. Wenn wir sie begehen, handeln wir leichtfertig und schamlos; wenn wir sie aber bekennen sollen, schämen wir uns und zögern. Dieß aber müssen wir bereitwillig thun. Denn es ist nicht beschämend sich seiner Sünde anzuklagen, sondern Gerechtigkeit und Tugend. Wäre es nicht dieß, so hätte Gott keinen Lohn darauf gesetzt. Denn daß das schmerzvolle Bekenntniß belohnt wird, darüber höre, was er sagt: „Sage du zuerst deine Sünde, damit du gerechtfertigt werdest. Wer schämt sich eines Werkes, wodurch er gerecht werde? Wer schämt sich seine Sünden zu bekennen, damit er die Sünden tilge? Denn nicht deßwegen befiehlt er zu bekennen, damit er strafe, sondern damit er vergebe. Vor den weltlichen Richterstühlen draußen folgt nach dem Bekenntniß die Strafe [5]). Herr M. trägt kein Bedenken, S. 33 diese Worte als ein Zeugniß für die priesterliche Beichte aufzuführen, offenbar, weil darin von einem beschämenden Bekenntniß geredet wird. Ist es denn aber Lehre der römischen Kirche, daß nur das Bekenntniß vor Menschen von Scham begleitet sei, dagegen das Geständniß der Sünden, womit wir uns vor Gott beugen, nicht beschäme? Nun dann würde sie im entschiedenen Widerspruche mit Chrysostomus stehen, denn daß diesem

---

Hom. contr. Judaizantes, deren Chrysostomus bekanntlich acht gehalten hat? Wahrscheinlich, weil er den Chrysostomus nicht selbst angesehen, sondern nur die lateinische Uebersetzung der Stelle, die Binterim 5. B. 2. Th. S. 225 mittheilt. Da nun Binterim diese Stelle mit den Worten einleitet: „Chrysostomus fordert ganz ausdrücklich die geheime Beichte vor der Communion in der Homilie contra Judaizantes, wo er von der Vorbereitung zum Osterfeste spricht," so gerieth M. auf den Gedanken, es gäbe nur eine Homilie mit dieser Ueberschrift und das von Binterim groß gedruckte Wort CONFESSIONEM bedeute „geheime Beichte." Ein recht artiger Fehlschuß!

[5]) Non esse ad gratium concionandum. §. 3. Montfaucon II. 663.

wirklich bei diesen Worten das letztere vorschwebte, zeigt er selbst, wenn er unmittelbar vorher sagt: „Aber du schämst dich und erröthest deine Sünden auszusprechen? Selbst wenn du vor Menschen sie sagen und an den Pranger stellen müßtest, dürftest du dich nicht schämen; denn sündlich ist es zu sündigen, nicht die Sünden zu gestehen. Nun aber hast du nicht nöthig, sie in Gegenwart von Zeugen zu bekennen. In den Gedanken deines Gewissens geschehe die Untersuchung. Ohne Zeugen sei das Gericht. Gott allein sehe dich bekennen, der Gott, der dich nicht um deiner Sünden willen schmäht, sondern sie durch das Bekenntniß (Exomologesis) tilgt. — — Ueberzeuge dich, wer hier nicht schmerzlich bekennt, wird es dort thun müssen, wo größer die Strafe, wo größer die Schmach; hier ist ohne Zeuge das Gericht, und du richtest selbst, der du gesündigt hast; dort aber wird Alles mitten auf die Schaubühne der ganzen Welt gestellt werden wenn wir nicht hier zuvorkommen und es auslöschen [6])."

Wie erklärt Herr M. diese Stelle? Er sagt S. 35: „Das Bekenntniß vor dem Priester ist ein so feststehender Begriff, daß daran nichts geändert werden kann; das Bekenntniß vor Gott kann möglicher Weise so verstanden werden, daß es mit dem Bekenntniß vor dem Priester zusammenfällt." Zunächst Einiges über die Geschichte dieses exegetischen Kunststückchens. Denn nach Allem, was der Leser bis jetzt vernommen, wird er diese Erfindung wohl nicht dem Herrn M. zutrauen. Der Erfinder desselben ist Peter der Lombarde. Während dieser nämlich lib. IV. dist. 17. B. die Formel „Gott allein beichten" in dem Sinn nimmt, der sich jedem gesunden Menschenverstand von selbst aufdrängt, daß nämlich dieses Bekenntniß nur vor Gott und nicht vor dem Priester abgelegt werde, traut er im Abschnitt F. dem Chrysostomus die Albernheit zu, er habe diesen Ausdruck gerade im entgegengesetzten Sinne gebraucht und derselbe bedeute: Gott durch den Priester beichten!! Bellarmin und Vasquez waren zu kluge Zöglinge des Jesuitenordens, als daß sie durch Wiederholung einer solchen Albernheit den Ruf ihrer Verständigkeit auf das Spiel zu setzen gewagt hätten. Der Erstere meint, Chrysostomus verstehe darunter kein Bekenntniß vor Menschen, weder das öffentliche, noch das geheime, sondern er stelle die Beichte, die bloß im Gewissen ohne Worte vor Gott geschieht der öffentlichen gegenüber [7]). Vasquez sagt: Chrysostomus ermahne damit zur inwendigen

---

[6]) Ibidem.

[7]) Bellarmin disputat. de controvers. Tom. III. fol. 1404. Ingolst. 1601. (de poenit. lib. III. c. 15.)

Beichte vor Gott allein, nicht zur geheimen vor dem Priester [8]. So faßt diese Stelle auch noch Klee auf [9]. Allein schon der Jesuite Gregorius von Valentia gefiel sich in der abgeschmackten Paradoxie des Lombarden, er versteht darunter „jene Beichte, die unter dem Siegel des Geheimnisses vor dem Priester nicht als einem Menschen, sondern als Stellvertreter Gottes geschieht und folglich Gott abgelegt wird, weil diesen sein Vicar und Diener vertritt [10]." Diesen Irrweg betrat unter den Neueren wieder Binterim [11]) und der gelehrte Herr Prof. M. freute sich ohne Zweifel in einem so bequemen Geleise ohne Mühe nachtreten und nachbeten zu können. Ueberzeugen wir uns nun auch wie völlig ungereimt diese Erklärung ist. Chrysostomus spricht von einem Gerichte, das sich nur in den Gedanken des Gewissens vollzieht, das vor dem Priester aber geschieht mit den Lippen; bei jenem ist kein Zeuge zugegen, hier aber ist der Priester anwesend; dort spricht der Schuldige sich selbst das Urtheil, hier thut es der Priester; dort erfolgt keine Strafe, sondern nur Vergebung, hier aber mußte, wenigstens in der alten Zeit, erst das Strafurtheil gefällt und der Strafersatz der öffentlichen Pönitenz geleistet sein, ehe an Reconciliation gedacht werden konnte. Zur Stütze der ganz willkührlichen und widersinnigen Erklärung wird dann S. 38 ff. angeführt, in diesen und ähnlichen Stellen hätte das Bekenntniß vor Gott nicht das vor dem Priester zum Gegensatze, sondern das öffentliche Bekenntniß, die Anklage vor vielen Zeugen, das Auftreten wie auf einer Schaubühne gegenüber der Gemeinde. Es wird daran erinnert, daß durch Nectarius, den Vorgänger des Chrysostomus der Bußpriester abgeschafft und dadurch die öffentliche Bußanstalt in Verfall gerathen sei, weßhalb Chrysostomus wenigstens die Privatbeichte zu heben versucht habe. Allein dieß alles sind leere Ausflüchte. Zunächst sind die meisten dieser Reden nicht in Constantinopel, sondern vielmehr in Antiochien gehalten [12]) und zwar

---

[8]) Vasquez Commentariorum ac disputationum in III. partem S. Thomae Tomus IV. Lugduni 1631. fol. 136. (quaest. 90. art. I. dubium 3. num. 34.)

[9]) Klee a. a. O. S. 53 flg.

[10]) Gregorii de Valentia Commentar. theol. Tom. IV. Ingolst. 1697. fol. 1651 u. 1664. (in 3. S. Thomae part. disp. 7. quaest. 9. punctum 2.)

[11]) Denkwürdigkeiten. 5. B. 3. Th. S. 312. 313.

[12]) Namentlich gilt dieß von den Homilien über den Lazarus, de incomprehensibili Dei natura und über die Genesis. Nur die über den Hebräerbrief sind in Constantinopel gehalten. Man vergleiche die betreffenden Einleitungen

früher, als Nectarius den Bußpriester aufhob; sodann ist durch diesen Beschluß keineswegs die öffentliche Bußdisciplin mit aufgehoben worden; ferner existirte damals zwar das Privatbekenntniß, aber nur im Zusammenhang mit der öffentlichen Bußanstalt; endlich hat Chrysostomus bei dem Bekenntniß vor Gott allein, ohne Zeugen u. s. w. als Gegensatz nicht die öffentliche Buße und das öffentliche Bekenntniß im Auge, das seit dem vierten Jahrhundert in das Privatbekenntniß übergegangen war und wohl nur noch ausnahmsweise von der Gemeinde abgelegt ward, sondern die weltlichen Richterstühle, die er ausdrücklich namhaft macht und denen er den Richterstuhl Gottes entgegensetzt. Zu diesen Gründen kommt noch als schlagendster der hinzu, daß die Formel „Gott allein beichten," nicht allein bei Chrysostomus, sondern auch durch das ganze Mittelalter z. B. bei Theodor von Canterbury, in den Beschlüssen der zweiten Kirchenversammlung zu Chalons, bei Thomas von Aquino, bei Bonaventura vorkommt und stets im Gegensatze zu der Privatbeichte. In welche lächerliche Consequenzen man sich übrigens verlieren würde, wenn man dieser Formel die Privatbeichte eingeschlossen denken wollte, habe ich vor wenigen Monaten erst „dem Mainzer Laien" dargethan, und will es hier nicht wiederholen [13]. Wenn endlich Herr M. für den Fortbestand der Privatbeichte in der griechischen Kirche sich noch auf den Johann Nesteutes, Bischof zu Constantinopel († 596), bezieht, so giebt er damit nur einen neuen Beweis von Unkenntniß. Einmal hat er dessen Pönitenzial und die demselben begefügte Rede über das Bekenntniß und die Buße nie gesehen, sonst würde er die S. 40 ff. mitgetheilten Stellen nicht aus Klees Uebersetzung S. 133, 134 wörtlich abgeschrieben haben. Sodann scheint es ihm unbewußt, daß schon Morin, der diese Schriften in seinem Werke zuerst abdrucken ließ, für ihre völlige Aechtheit nicht einzustehen wagte [14], daß Schröckh sie für bedeutend interpolirt hielt [15], daß Binterim sie aus überzeugenden Gründen für durchaus unächt und weit späteren Ursprungs erklärte [16]) und daß endlich Wasserschleben diesem Urtheile nicht nur beigetreten ist, sondern auch namentlich den auffallenden Umstand hervorhebt, daß

Montfaucons. Da aber derselbe Gedanke von ihm in Antiochien, wie in Constantinopel, behandelt wird, so ist es auch nicht möglich, daß er zu dem Schritte des Nectarius irgend einen Bezug hat.

[13]) Die Mainzer Laientheologie S. 14.

[14]) Morin a. a. O. appendix fol. 76.

[15]) Kirchengeschichte B. 17. S. 58 flg.

[16]) Denkwürdigkeiten B. 5. Th. 3. S. 383.

von dieser Bußordnung vor dem 12. Jahrhundert auch nicht eine Spur bemerkbar ist [17]).

Wir glauben genugsam dargethan zu haben, daß die Auffassung dieser Stellen des Chrysostomus, welche Herr M. giebt, auf durchaus unhaltbaren Gründen beruht und an sich unmöglich ist. Wie leicht hätte er sich davon überzeugen können, wenn er nur den besonnenen Untersuchungen neuerer Gelehrten hätte folgen wollen. Der selige Neander, der gewiß die Schriften des Chrysostomus so genau kannte, als irgend ein Forscher, und dessen Auge durch Partheileidenschaft, wie sie M. S. 17 bei uns Protestanten insgesammt voraussetzt, nicht getrübt war, sagt in seiner Monographie über diesen Kirchenlehrer: „Wir müssen hier bemerken, daß nach der damaligen kirchlichen Einrichtung keine Art von Beichte der Abendmahlsfeier voranging und überhaupt Keiner zu einem vor dem Bischof oder dem Priester abzulegenden Sündenbekenntniß verpflichtet war. Nur mit der Kirchenbuße war ursprünglich auch ein vor der Gemeinde abzulegendes Sündenbekenntniß verbunden. — — Wo Chrysostomus von der Nothwendigkeit des Sündenbekenntnisses redet, meint er das Aussprechen des Sündenbewußtseins vor Gott [18]).“ Ganz besondere Beachtung aber verdient die Schwierigkeit, auf welche der katholische Recensent des Klee'schen Buches in der Tübinger Quartalschrift hinweist: „In Beziehung auf den am meisten bestrittenen Johannes Chrysostomus, als Zeugen der Privatbeichte, erlaube ich mir auf die einzige Bedenklichkeit aufmerksam zu machen, daß dieser vortreffliche Lehrer und Schriftsteller in seinem Werke vom Priesterthum, worin er mit gleicher Ausführlichkeit die Würde und Bürde dieses Amtes schildert, unter den 17 Geschäften und Verrichtungen des Priesters, deren mehrere gar nicht kirchlich sind, des gewiß beschwerlichen Beichthörens gar nicht gedenkt [19]).“

Wir würden hier diesen Kirchenlehrer verlassen dürfen [20]), wenn

---

17) Die Bußordnungen der abendländischen Kirche rc. Halle 1851. S. 5.

18) I. 322.

19) Jahrg. 1829. Heft 1. S. 94.

20) Die übrigen von Herrn M. S. 31—38 angeführten Aussprüche dieses Kirchenlehrers nämlich Hom. 20. in cap. 4. Gen. §. 3. (Montfauc. IV. fol. 175.) Hom. 5. de incomprehensibili Dei natura §. 7. (vol. I. 490.) Hom. 4. de Lazaro §. 4. (I. 757.) u. s. w. sind nach denselben Grundsätzen zu erklären, die wir ausführlich motivirt haben und beweisen nichts für das Gegentheil. Nur wäre dem Herrn M. sehr zu rathen, daß er etwas genauer citiren möchte. Bei den Homilien de Lazaro und contra Jud. giebt er gar nicht an, welche gemeint sei. Ebenso führt er öfter bei andern Citaten nur das

wir nicht noch zwei Vorwürfe abzulehnen hätten, die uns Herr M. macht. S. 23 rückt auch er mir vor, die von Klee S. 116 und vom Pater Roh citirte Stelle über das samaritische Weib sei nicht aus Hom. 34 (33) des Chrysostomus zum Evangelium Johannis, sondern aus der Homilie über die Samariterin. Ich verweise ihn deshalb auf das, was ich in der Mainzer Laientheologie S. 15—19 darüber entwickelt habe. Dort wird er sich überzeugen, daß diese Homilie nicht blos nach meiner, sondern auch nach Savile's und Montfaucon's Urtheil unächt und aus lauter depravirten Stellen aus den ächten Homilien des Chrysostomus über diesen Gegenstand von einer sehr plumpen Hand zusammengestoppelt ist. Es ist ein schmachvolles Zeugniß für die neuere römische Theologie, daß sie mit solchen Citaten sich zu rechtfertigen und die protestantische Theologie zu schlagen hofft. Ganz so nichtig ist der andere Vorwurf S. 78, ich hätte eine Stelle aus Hom. 31 in epist. ad Hebr. „ungenau, um nicht zu sagen unredlich wiedergegeben." Sie heißt: a) „Ueberzeugen wir uns, daß wir gesündigt haben. Sprechen wir es aus nicht allein mit den Lippen, sondern auch in Gedanken; nennen wir uns nicht allein Sünder, sondern überlegen wir unsere Sünden, indem wir jede einzeln auflesen [aufsuchen]. b) Ich sage dir nicht, stelle dich selbst an den Pranger, klage dich vor Andern an, ich rathe dir vielmehr dem Ausspruche des Propheten zu gehorchen: Enthülle dem Herrn deinen Weg! Vor Gott, vor dem Richter bekenne betend deine Sünde, wenn nicht mit den Lippen, doch mit der Erinnerung [21])." Der Absatz a), den ich in meiner ersten Schrift ausgelassen hatte, soll nämlich für die Privatbeichte beweisen. Wie, wird der Leser fragen, ist das möglich? Dadurch, daß M. das Wort *ἀναλογίζεσθαι*, was im Geiste überlegen heißt, durch „aufzählen" und das Wort *ἀναλέγειν*, was auflesen bedeutet, durch „nennen", was in diesem Zusammenhange soviel, als Hersagen ist, übersetzt, wodurch er den ganzen Vorgang, den Chrysostomus in das Herz des Menschen setzt, auf die Lippen verlegt und zu einer Privatbeichte vor dem Priester macht. Ist das die Philologie, die doch der Herr Professor in Paderborn dociren soll? Im Absatz b) übersetzt M. den Schluß: „vor dem Richter bekenne deine Sünden, betend, wenn auch nicht mit der Zunge, so doch mit der Erinnerung." Grammatisch ist gegen beide Uebersetzungen

---

Buch, nicht das Capitel an und erweckt dadurch den Verdacht, daß er die genaue Angabe auch nicht in der abgeleiteten Quelle fand, der er sich zu seiner Arbeit bediente.

[21]) Hom. 31. in epist. ed. Hebr. §. 3. (Montf. XII. 289.)

nichts einzuwenden, da sich der Satz: wenn nicht — Erinnerung, sowohl auf das Bekennen, als auf das Beten beziehen läßt. Aber die Divergenz des Sinnes in beiden Uebersetzungen spricht sehr bedeutsam den verschiedenen Standpunkt beider Kirchen über das Gebet aus: uns Protestanten ist das Gebet des Herzens Hauptsache; Herr M. dagegen dachte wahrscheinlich an die Rosenkranz- und andere Gebete seiner Kirche, bei denen allerdings die Erinnerung oder das Gedächtniß seine Schatzkammer aufthut und die Lippen vorzugsweise thätig sind. Gerade darin erkenne ich die große Bedeutung des Johannes Chrysostomus in dieser Frage, daß ihm das Bekenntniß vor Gott wichtiger war, als das vor den Menschen; das im Herzen entscheidender, als das auf den Lippen; das Wesen der Frömmigkeit überhaupt werthvoller, als ihre Erweisung in einer zufälligen kirchlichen Form.

§. 27.

Augustins Zeugnisse über das Buß- und Beichtwesen seiner Zeit. Anfänge der Privatbuße.

Von ganz unschätzbarer Wichtigkeit sind die Aufschlüsse, die uns Augustinus über das Buß- und Beichtwesen giebt, wie es zu seiner Zeit bestand, und Manches, was wir in dem bisherigen Gange unserer Entwickelung nur vorausgesetzt haben, empfängt hier seine volle Bestätigung. In dem ersten seiner Sermone, die er über das apostolische Symbolum an die Katechumenen hielt, redet er diese an: „Ich verspreche euch nicht, daß ihr ohne Sünde hier leben werdet, aber einige sind läßliche (venialia), ohne welche dieses Leben nicht sein kann. Die Taufe ist eingesetzt um alle Sünden zu tilgen; das Gebet, um die leichten zu sühnen, ohne welche wir nicht sein können. Was sagt das Gebet? Vergieb uns unsere Schulden, wie wir vergeben unseren Schuldigern. Einmal werden wir durch die Taufe abgewaschen; täglich durch das Gebet. Aber hütet euch vor den Vergehungen, um deretwillen wir von Christi Körper getrennt werden müßten. Diese seien ferne von euch. Denn die, welche ihr sehet [im eigentlichen Sinne] Buße thun, haben Verbrechen begangen, oder Ehebruch, oder scheußliche Thaten. Dafür büßen sie. Denn, wenn ihre Sünden leicht wären, so würde zu ihrer Sühnung das tägliche Gebet ausreichen. Also werden auf dreifache Weise in der Kirche die Sünden vergeben, durch die Taufe, durch das Gebet, durch die Demüthigung in der schwereren Buße[1]." Augustin kennt demnach

[1]) De symbolo ad catechumenos Sermo I. c. 7. §. 15. 16. Vol. VI. fol. 404.

nur eine dreifache Reconciliation für die Sünden, die Taufe für alle, das tägliche Gebet für die leichteren, die schwere Buße für die schweren. Daß bei den letzteren keineswegs an alle Todsünden der heutigen römischen Kirche, sondern nur an ganz schwere Verbrechen gedacht werden darf, wurde §. 8 ausführlich erörtert. Nur diese zogen die Excomunication nach sich, nur sie wurden in kirchlicher Buße gesühnt; nur bei ihnen trat also auch die Nothwendigkeit einer kirchlichen Reconciliation oder einer Fürbitte des gesammten Clerus und der gesammten Gemeinde ein. Alle andere Sünden — und dahin gehörten namentlich die in Gedanken vollzogenen — waren läßliche und wurden ohne Mitwirkung der Kirche durch das tägliche Gebet des Gläubigen gesühnt. Das leuchtet auch aus der ersten Rede Augustins über die Buße ein; er sagt darin: „Es giebt drei Bußhandlungen. —— Durch die erste wird der neue Mensch geboren, wenn durch die Taufe des Heils alle Sünden der Vergangenheit abgewaschen werden. —— Die andere ist die, welche während des ganzen Lebens im Fleische in stetem demüthigen Gebete geleistet werden muß. — Die dritte ist für die Sünden bestimmt, welche der Decalogus des Gesetzes aufführt und von denen der Apostel sagt, daß, wer sie begeht, das Reich Gottes nicht ererben wird [2].“ (1. Cor. 6, 9. 10.) Auch in der zweiten Rede über die Buße giebt er dieselbe Unterscheidung: die Buße vor der Taufe für alle, die tägliche im täglichen Gebete für die leichteren, die Kirchenbuße für die schwersten Sünden [3]. Diese dreifache Buße entspricht demnach der dreifachen Rangordnung der Gemeinde; die vor der Taufe lag den Katechumenen ob (ordo catechumenorum), die tägliche den Gläubigen (ordo fidelium s. stantium), die schwere den eigentlichen Pönitenten (ordo lapsorum et poenitentium). Nur bei der ersten und letzten Klasse trat das freiwillige Bekenntniß ein; nur sie haben die Kirchenlehrer im Auge, wenn sie zu einem solchen Bekenntnisse auffordern. Bei der zweiten Klasse wurde das Sündenbekenntniß der Schuld, welches im täglichen Gebete vor Gott abgelegt ward, als vollkommen genügend betrachtet, denn ihre Glieder bedurften weder der Aufnahme in die Kirche durch die Taufe, noch der Wiederaufnahme in dieselbe durch die Buße.

Zwar geben manche neuere römische Theologen diese geschichtliche Thatsache nicht zu. Sie behaupten im Widerspruche mit obigen Aussprüchen des Augustin, es habe damals eine dreifache Art der

---

[2]) Sermo 351. (I. de poenit.) oder Hom. 50 ex 50. cap. II—IV. §. 2—7. Vol. V. fol. 942—946. Ueber diese Stelle vergl. das oben §. 8 Gesagte.

[3]) Sermo 352. (II. de poenit.) oder Hom. 27 ex 50. cap. I—III. §. 2—8. Vol. V. fol. 950—955.

Buße nach der Taufe stattgefunden, eine für ganz schwere Sünden, die öffentliche; eine andere für die übrigen Verbrechen, welche von der Gnade Gottes ausschließen; die dritte für die leichteren Vergehen, die läßlichen Sünden. Die beiden ersteren sollen die priesterliche Thätigkeit und Reconciliation erfordert haben. So Binterim [4]). Allein die Aufstellung dieser zweiten Klasse ist durchaus willkührlich und geschichtswidrig. Sie beruht auf einer mißverstandenen Stelle Augustins. Dieser sagt nämlich: „Wären nicht einige Sünden so schwer, daß sie sogar mit Excommunication verbüßt werden müssen, so würde der Apostel nicht sagen: In offener Gemeindeversammlung und in meiner geistigen Gegenwart übergebet einen solchen Menschen dem Satan zum Verderben des Fleisches, aber zur Rettung des Geistes am Tage des Herrn Jesu Christi. Gäbe es nicht Sünden, die zwar nicht durch jene demüthige Buße geheilt werden müssen, wie sie in der Kirche nur denen zugemuthet wird, welche im eigentlichen Sinne Büßende genannt werden, sondern durch einige Heilmittel der Zurechtweisung, so würde der Herr nicht sagen: Stelle ihn unter vier Augen zur Rede und wenn er dich hört, so hast du deinen Bruder gewonnen (Matth. 18, 15.). Gäbe es endlich nicht solche, ohne welche dieses Leben nicht sein kann, so würde er nicht das tägliche Heilmittel in dem Gebete gesetzt haben, indem er uns sprechen lehrt: Vergieb uns unsere Schulden, damit wir vergeben unseren Schuldigern [5])." Herr M. zieht daraus S. 59 folgenden ganz unberechtigten Schluß: „Augustinus unterscheidet an verschiedenen Stellen" [ich kenne nur diese eine] „drei Klassen von Sünden, die eigentlichen Todsünden, für welche die öffentliche Buße eintritt, die täglichen Sünden, welche durch Gebet und andere Heilmittel getilgt werden, und wenn er davon nun ausdrücklich noch andere schwere (?) Sünden unterscheidet, welche nicht, wie die eigentlichen Todsünden, der öffentlichen Buße unterworfen waren; welcher Weg der Sühnung bleibt dann dafür übrig, als die geheime Buße, die auch Augustinus deutlich genug bezeichnet, wenn er von der brüderlichen Mahnung unter vier Augen redet?" Ich will dem Herrn Professor den andern Weg zeigen, den er nur deßwegen nicht gesehen hat, weil seine Augen in starrem Hinblick auf das römische Beichtinstitut gehalten wurden, und weil er zwar oberflächlich Binterims Denkwürdigkeiten, soweit sie ihm zu seiner Arbeit dienten, aber nicht gründlich den Augustinus studiert hat. Denn dieser redet in dem ersten Absatz von den Hauptsünden, deren Reconciliation

---

4) 5. Band. 2. Theil. S. 250.

5) De fide et operibus. c. 26. §. 48. Vol. VI. fol. 140.

allein die Fürbitte der Kirche motivirten; in dem dritten, von den leichteren Sünden, welche durch tägliches Gebet getilgt wurden; in der Mitte aber stehen die leichteren Sünden, welche gegen einzelne Brüder begangen wurden und zu deren Heilung man sich allerdings der brüderlichen Zurechtweisung, aber nicht der kirchlichen Privatbuße unterwerfen und die brüderliche Vergebung empfangen mußte. Denn wie beginnt der angeführte Ausspruch des Herrn? „Sündigt dein Bruder an dir." Von einer priesterlichen Absolution ist darin so wenig eine Spur, als von geheimen Sünden, die erst gebeichtet werden müssen, um gerügt werden zu können.

Dieß haben auch ältere katholische Theologen ganz unbefangen anerkannt. So sagt z. B. Anton Arnault, Doctor der Sorbonne, (gest. 1694): „Wir finden nicht, daß die Väter das kirchliche Amt für nothwendig gehalten hätten, außer in jener rigorosen Buße, mit welcher die Exkommunication verbunden war. Darum erwähnt der heilige Augustin an unzähligen Stellen, in denen er von den Heilmitteln für die Sünden redet, welche diese Buße nicht verdienen, nur Gebete, Almosen, Fasten und andere Werke der Barmherzigkeit, aber niemals gedenkt er der Nothwendigkeit sich dem Priester darzustellen. Dieß unterläßt er niemals, wenn er von Pönitenten redet, die man von der Communion ausschloß [6])."

Nur von diesen letzteren ist auch die Rede in dem anderen Ausspruche dieses Vaters, den mir Herr M. S. 47 mit einem ihm sehr geläufigen Ausfalle auf meine Wahrhaftigkeit entgegenhält: „Wenn ihr außer eueren Frauen mit anderen sträflichen Umgang gepflogen, so thut Buße, wie sie in der Kirche geleistet wird, damit für euch die Kirche bete. Niemand sage, ich thue im Stillen Buße, ich thue sie vor Gott. Gott, der mir vergiebt, weiß, daß ich sie im Herzen thue. Sonst wäre grundlos gesagt: Was ihr auf Erden lösen werdet u. s. w. [7])." Jedermann sieht, daß hier von der öffentlichen Buße die Rede ist, aber nicht von der Privatbeichte bei dem Priester, die ich in der angegriffenen Stelle S. 5 meines ersten Schriftchens im Auge hatte.

Wenn übrigens Augustin hier sehr bestimmt die Kirchenbuße

---

[6]) De la frequente communion. Paris 1669. Partie II. chap. VII. fol. 284 ff.

[7]) Sermo 392 oder Hom. 49 ex. 50. c. III. §. 3. Vol. V. fol. 1054. Michelis citirt ganz vag hom. 50, was den lib. 50 homiliarum bezeichnet. Da finde sich Jemand zurecht, der nachschlagen will! Wahrscheinlich fand er es so in seinen Materialien angegeben und wußte nicht, wo die Glocken hängen.

und priesterliche Reconciliation als Verpflichtung für eins der drei Hauptvergehen in seiner crassesten Erscheinung fordert, so darf man daraus nicht folgern, als ob er dieselben als unerläßliche Bedingung für die Vergebung aller Sünden angesehen habe, welche nach damaliger Ansicht von der Gemeinschaft des Reiches Gottes ausschließen, wie z. B. auch Arnauld annimmt[8]). Augustinus giebt uns darüber Belehrung in einem sehr beachtungswerthen Ausspruch, der deutlich beweist, wie wenig damals die Ausdehnung der kirchlichen Bußzucht auf der inneren Nothwendigkeit des göttlichen Rechts beruhte und wie gar sehr man zufälligen Zeitverhältnissen in nachsichtiger Anbequemung Rechnung trug. Er schreibt: „Obgleich manche Sünden groß und grauenhaft sind, werden sie doch, wenn sie durch allgemeine Gewohnheit in Aufnahme kommen, für so klein und unbedeutend gehalten, daß man sie nicht nur nicht verheimlichen, sondern sogar preißen und veröffentlichen zu müssen glaubt. — So sind zu unserer Zeit viele Laster so offen in Schwang gekommen, daß wir um ihretwillen weder den Laien zu excommuniciren, noch den Cleriker zu degradiren wagen. Als ich daher vor einigen Jahren den Brief an die Galater erklärte, fühlte ich mich gedrungen bei der Stelle des Apostels (4, 11): Ich fürchte, daß ich vielleicht umsonst habe an euch gearbeitet, auszurufen: Wehe über die Sünden der Menschen! Wir beben vor ihnen zurück, wenn sie ungewöhnlich sind; obgleich aber die gewöhnlichen (usitata), für deren Tilgung das Blut des Sohnes geflossen ist, so groß sind, daß sie uns vom Reiche Gottes gänzlich ausschließen, so lassen wir uns doch nöthigen sie, weil wir sie oft sehen müssen, **alle** zu dulden, einige aber, weil wir sie oft dulden müssen, sogar selbst zu thun[9])." Hier handelt es sich also um Sünden, die gänzlich vom Reiche Gottes ausschließen, und doch schreitet die Kirche gegen dieselben nicht ein, weil sie so allgemein um sich gegriffen haben! Wäre dieß nicht schmachvolle Feigheit gewesen und ein Verrath an dem Heile zahlloser unsterblicher Seelen, wenn man nicht die Ueberzeugung gehabt hätte, daß diese auch ohne kirchliche Buße und Reconciliation durch die Predigt des Evangeliums, durch die dadurch gewirkte Buße und das stille Bekenntniß vor Gott aus den Banden der Sünde gelöset und in den Gnadenstand zurückgeführt werden könnten? Diese Stelle mag auch zugleich beweisen, wie bei der kirchlichen Buße doch immer die Vorstellung im Hintergrunde lag, daß dieselbe mehr eine kirchliche Straf-

---

[8]) a. a. O. Part. II. chap. V. fol. 261 seq.
[9]) Enchiridion ad Laurentium cap. 80. §. 21. (VI. 166 seq.)

anstalt mit vorwiegend vindicativem Charakter zur Aufrechthaltung der Zucht, als ein mit unumgänglicher Nothwendigkeit von Gott geordneter Heilsweg sei. Wie wäre es auch sonst denkbar gewesen, daß man wenigstens im vierten und den folgenden Jahrhunderten die in schwere Hauptsünden gefallenen Cleriker nur degradirte, aber keineswegs zur Buße zuließ oder ihnen die Hände zur Reconciliation auflegte? Wäre die kirchliche Buße und Reconciliation unerläßliche Bedingung der Sündenvergebung, oder gar, wie Herr M. will, ein sacramentaler Akt [10]) gewesen, so würden sie ja durch den Ausschluß davon die Aussicht auf Gottes Gnade gänzlich verloren haben. So aber glaubte man sie durch die Entfernung vom Amte und den Verlust ihrer Priesterwürde nach der Vorstellung der Zeit schon hinlänglich und wenigstens ebenso stark bestraft, als die Laien durch den Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft. Darum verordnet der römische Bischof Siricius (385.): „Keinem Cleriker wird zugestanden die Kirchenbuße zu thun“ (poenitentiam agere [11]), und die Synode von Carthago im Jahre 419 beschließt, daß dem Presbyter oder Diaconus nach schwerem Falle und erfolgter Amtsentsetzung nicht, wie den Pönitenten, die Hand aufgelegt werde [12]). Vergeblich versucht uns Binterim [13]) dieß so zu erklären, daß sie zwar nicht wie die gewöhnlichen Pönitenten öffentlich in der Kirche, sondern vor dem priesterlichen Senate oder durch stille Zurückziehung Buße gethan hätte. Denn wo bezeichnet je der Ausdruck poenitentiam agere die öffentliche Buße im Gegensatz zur Privatbuße? wo fand je eine Reconciliation ohne Handauflegung statt? Selbst die von diesem Gelehrten citirte Stelle aus Hieronymus ist nur ein Rath. Das Verfahren aber, welches ein fränkischer Bischof am Ausgange des 5. Jahrhunderts in einem einzelnen Falle beobachtete, kann für die Praxis zu Augustins Zeit wohl nicht entscheiden. Die stille Zurückziehung und die innere Demüthigung vor Gott ist aber doch wohl keine eigentlich sacramentliche Handlung zu nennen, sondern ist nur eine Schärfung der täglichen Buße, welche Augustin von jedem Gläubigen fordert.

Hier müssen wir aber einer besonderen Eigenthümlichkeit der nordafrikanischen Kirche aus jener Zeit gedenken. Während nämlich

---

[10]) Könnte überhaupt der Empfang eines Sacramentes den Clerikalstand herabwürdigen? Wenigstens sagt Binterim 5. B. 2. Th. S. 290, daß dieß eingetreten sein würde, wenn derselbe sich der öffentlichen Kirchenbuße unterzogen hätte.

[11]) Ep. I. c. XIV. Mansi III. fol. 660.

[12]) Can. 32. Mansi IV. fol. 431.

[13]) a. a. O. 5. B. 2. Th. S. 291.

die ältere Kirche dieser Provinz, wie die gesammte übrige Kirche, nur die öffentliche Kirchenbuße kannte, so finden wir dort zu Augustins Zeit den Grundsatz ausgesprochen, daß der Grad der Oeffentlichkeit der Kirchenbuße sich nach dem Grade der Oeffentlichkeit zu bestimmen habe, in welcher das Verbrechen begangen, und nach der Größe des Aergernisses, welches dadurch gegeben worden sei. Da wir diesen Gegenstand aus diesem Gesichtspunkte noch nirgends besprochen finden, so müssen wir ihn hier etwas näher beleuchten.

Augustin sagt: „Männer begehen in ihren Häusern einen Ehebruch, sie sündigen im Geheimen. Bisweilen werden sie uns [d. h. den Bischöfen und dem Clerus] von ihren Weibern angezeigt, weil diese meist eifersüchtig, hier und da auch für das Seelenheil ihrer Gatten besorgt sind. Wir geben sie nicht der Oeffentlichkeit Preiß, sondern stellen sie insgeheim zur Rede. Wo der Frevel begangen worden ist, da soll der Frevel ertödtet werden. Doch versäumen wir darum nicht diese Wunde; wir zeigen vor Allem dem Menschen, der in solcher Sünde befangen ist und ein verwundetes Gewissen hat, seine Wunde sei tödtlich." Den Grund dieses Verfahrens aber giebt er unmittelbar vorher in folgenden Worten an: „Im Geheimen müssen wir rügen, im Geheimen zur Rede stellen; damit wir nicht, wenn wir einen Menschen der öffentlichen Rüge unterwerfen, ihn verrathen. Du wendest ein: Wir wollen ihn strafen, um ihn zu bessern. Wie, wenn sein Feind das hörte? darin einen Anlaß zur gerichtlichen Verfolgung suchte [14])?" Zwar könnte man denken, die Bußübung wäre nun doch immerhin möglicher Weise eine öffentliche gewesen; aber dagegen würde das 3. Concil zu Carthago sprechen, das im J. 397, also gerade zu Augustins Zeit gehalten worden ist und die merkwürdige Bestimmung aufstellte: „Kein Presbyter soll ohne Vorwissen des Bischofs, außer in dessen Abwesenheit und im Falle der zwingenden Nothwendigkeit den Büßenden mit der Kirche aussöhnen. Ist aber das Vergehen des Büßenden ein öffentliches und sehr weit bekanntes, das die ganze Gemeinde kennt, dann soll die Handauflegung vor dem Altare (ante apsidem) erfolgen [15])." Deutlich ist hier der Grundsatz ausgesprochen, die öffentlich begangenen Verbrechen werden öffentlich versöhnt, (und also auch wohl gebüßt), die im Geheimen geschehenen auch im Geheimen. Aber beide Reconciliationen

---

[14]) Sermo 82. (Sermo XVI. de verbis domini) c. VII. §. 11. Vol. V. fol. 310.

[15]) can. 32. Mansi III. 885.

wurden gewiß nicht einseitig durch einen einzelnen Priester (mit Ausnahme der Nähe des Todes), sondern durch den Gesammtclerus oder in dessen Auftrag vorgenommen, denn das liegt nach dem früher Besprochenen wohl immer in dem Ausdruck: der Presbyter nicht ohne den Bischof. Somit hätten wir denn in der nordafrikanischen Kirche, an dem Wendepunkt des 4. und 5. Jahrhunderts, die erste Spur einer Privatbuße und Privatreconciliation, während früher für die öffentlichen und geheimen Vergehungen in gleicher Weise nur die öffentliche Buße bestand, was die Praxis zu Cyprians Zeit deutlich beweist.

Aber zwischen dieser Privat- und dieser öffentlichen Buße kannte Augustin noch eine mittlere mit halber Oeffentlichkeit. Darum fordert er in einer Stelle des ersten Sermons über diesen Gegenstand die, welche sich im Geheimen schwerer Verbrechen schuldig gemacht haben, zum Bekenntniß vor der Priesterschaft mit folgenden Worten auf: „Der, welcher in die Bande so todtbringender Sünden verflochten ist, säumt oder bedenkt sich zu den Schlüsseln der Kirche zu flüchten, damit er durch sie auf Erden gelöset werde, um auch im Himmel gelöset zu sein — und doch wagt er nach diesem Leben, weil er nur den Namen eines Christen getragen, sich das Heil zu versprechen? — Ein solcher Mensch prüfe sich selbst — und bessere seinen Wandel. — Wenn er so gegen sich ein zwar strenges, aber doch zur Heilung dienendes Verfahren geübt, dann komme er zu den Vorstehern, durch welche in der Kirche die Schlüssel verwaltet werden, und lasse sich als ein guter Sohn mit Beobachtung der von der Mutter für die Glieder bestimmten Ordnung von denen, welche den heiligen Handlungen vorgesetzt sind, das Maß der Genugthuung auflegen, damit er in der Darbringung des Opfers eines zerknirschten Herzens andächtig und demüthig das vollziehe, was nicht allein ihm nützt zur Wiedererlangung des Heiles, sondern auch Andern zum Beispiele; und wenn seine Sünde nicht blos in schwerem Frevel besteht, sondern auch Andern zum großen Aergerniß gereicht, so weigere er sich nicht, wenn es nach der Ansicht des Vorstehers (antistes) zum Frommen der Kirche dient, vor Vielen (in notitia multorum) oder auch der gesammten Gemeinde (plebis) Buße zu thun und füge nicht zu der todtbringenden Wunde aus Scham den Hochmuth [16]." Hier zeigen sich uns deutlich zwei Stufen der Oeffentlichkeit, nicht nach der Größe des Verbrechens, sondern nach dem Maaße des Aergernisses. Man sieht aber auch zugleich, daß Augustin nur für die schwersten Vergehen

[16]) Sermo 351 oder 50 ex 50 cap. IV. §. 7. Vol. V. 945. 946.

in ihren verschiedenen Abstufungen, wie wir sie §. 8. aus den Vätern und den Concilien entwickelt haben, das Bekenntniß, die schwere Buße und die Reconciliation der Kirche fordert, welche letztere immer erst nach vollendeter Buße und nie, wie Herr M. S. 54 zu behaupten wagt, aber nirgends beweist, „sogleich“ erfolgte. Denn leichtere Sünden, unter welche nach der Ansicht der Väter die meisten derer fallen, welche die römische Kirche heute unter die Todsünden zählen würde, wurden durch das Gebet der Gläubigen ohne Mitwirkung der Kirche und ihrer Fürbitte gesühnt.

So bestätigt denn auch Augustin unser Resultat: Nur bei den eigentlichen wenigen Hauptsünden, gegen die ein geistliches Gerichtsverfahren eingeleitet wurde, forderte die Kirche ein Bekenntniß vor dem Priester, es konnte aber auch die Anklage und der Beweis von Zeugen geführt und dadurch die Verurtheilung bewirkt werden. Eine allgemeine Verpflichtung zu beichten, oder insbesondere vor dem Abendmahle zu beichten, fand nicht statt. Gerade so verhielt es sich mit der Krankenbeichte. Auch diese wurde nur für den Fall gefordert, daß der Kranke sich schwerer Vergehen schuldig wußte. Daher ist es ganz eitel und nichtssagend, wenn Herr M. S. 59 bemerkt: „Auch gehört hiehin, wenn Augustin von der Buße spricht, die bei den Kranken auf dem Todesbette von dem Priester verwaltet wird.“ Hören wir, wie Possidius, der Schüler und Freund Augustins, die letzten Lebenstage und die letzte Buße des großen Kirchenlehrers beschreibt, dann schwindet der Traum des Herrn M. in sein ganzes Nichts dahin. Er erzählt: „Augustin pflegte uns oft im vertraulichen Gespräche zu sagen, daß nach der empfangenen Taufe auch tadellose Christen und Priester nicht ohne würdige und gebührende Buße von dem Leibe scheiden dürften. Das that er auch selbst in der letzten Krankheit, der er erlag. Denn er hatte sich die wenigen Davidischen Psalmen von der Buße abschreiben lassen und betrachtete die Blätter, die er an die Wand stellen ließ, vom Lager aus mit unverwandtem Auge während der Tage seiner Schwäche und las sie eifrig und weinte reichlich. Damit er nicht in dieser Beschäftigung gestört würde, bat er uns, zehn Tage vor seinem Hinscheiden, Niemand zu ihm zu lassen, außer in den Stunden, in welchen die Aerzte eintraten, ihn zu besichtigen, oder in welchen ihm eine Erfrischung gebracht wurde. So geschah es und wurde es gehalten und während dieser ganzen Zeit beschäftigte er sich mit Gebet [17])“. Wo ist hier eine

---

[17]) Possidius de vita Augustini cap. 31. (im 10. Theil der opera appendix fol. 188.)

Spur von Priesterbeichte, von Absolution und von Verwaltung der Sterbsacramente? Augustin war freilich sich keiner Hauptsünde bewußt, auf welcher Excommunication oder Kirchenbuße gestanden hätte, er gehörte, wie die ungeheuere Mehrzahl der damaligen Christen, zum ordo fidelium, nicht zum ordo poenitentium. Darum genügte ihm auch auf dem Sterbebette die tägliche Buße im Gebet, er hatte keine Beichte vor dem Priester abzulegen.

§. 28.
Leo der Große.

Wir nähern uns einem Wendepunkte, an dem wir eine zwar unscheinbare, aber dennoch tief eingreifende Veränderung in dem Buß- und Beichtwesen der alten Kirche beobachten. Einige Bischöfe in Süditalien nöthigten bei der öffentlichen Bußübung die Gefallenen ein vollständiges Bekenntniß ihrer einzelnen Sünden öffentlich vorzulesen. Dieß war nie eigentlich Praxis der Kirche gewesen, sondern mag hier und da als freiwilliger Akt vorgekommen sein. Nur in der der Excommunication vorangehenden Untersuchung, welche allerdings in den ersten drei Jahrhunderten öffentlich geführt wurde, wurden die einzelnen Sünden der Gefallenen offen verhandelt. Durch die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion und die enge Verbindung, welche die Kirche mit dem Reiche einging, mußte auch diese Verhandlung ihren öffentlichen Charakter verlieren, weil sonst daraus dem Schuldigen bürgerliche Nachtheile erwachsen konnten, (wogegen in älterer Zeit die strenge Abgeschlossenheit der Gemeinden und ihr scharfer Gegensatz zu den Einrichtungen des heidnischen Staates hinlängliche Sicherstellung gewährte). Sie wurde darum in der griechischen Kirche dem Bußpriester übertragen; im Abendlande wurde sie wohl vor dem Bischof und seinem Clerus geführt. Mit Recht erklärte sich Leo der Große, Bischof zu Rom 440—461, gegen diese Zumuthung der Bischöfe; er fand darin einen Widerspruch gegen die apostolische Regel, d. h. gegen die bestehende kirchliche Praxis, die man gerne auf eine ursprüngliche apostolische Anordnung zurückzuführen suchte. Er schreibt: „Jenes der apostolischen Regel widerstreitende Verfahren, das, wie ich höre, von Einigen in unerlaubter Anmaßung eingehalten wird, will ich durchaus beseitigt wissen. Sie sollen bei der Buße, welche die Gläubigen begehren, nicht ein schriftliches Bekenntniß aller einzelnen Sünden vorlesen lassen, da es genug ist, daß das Schuldbewußtsein den Priestern allein in geheimer Beichte aufgedeckt werde. Denn obgleich es als Beweis für die Fülle des Glaubens löblich erscheint, wenn man aus Gottesfurcht nicht vor den Menschen erröthet, so sind doch nicht

Aller Sünden so beschaffen, daß die, welche die Buße fordern, nicht fürchten müßten, dieselben zu veröffentlichen. Es werde daher eine so verwerfliche Gewohnheit beseitigt, damit sich nicht dadurch Viele von den Heilmitteln der Buße zurückhalten lassen, entweder aus Schamgefühl, oder weil sie besorgen, ihren Feinden Thaten zu eröffnen, um deretwillen sie gerichtlich verfolgt werden könnten. Denn es reicht jenes Bekenntniß aus, das zuerst Gott dargebracht wird, dann auch dem Priester, der für die Sünden der Büßenden als Fürbitter eintritt. Denn nur so werden Viele zur Buße bewogen werden können, wenn nicht das Gewissen des Bekennenden vor den Ohren des Volkes an die Oeffentlichkeit gezogen wird [1]."

Die Folgerungen, die wir aus dieser Erklärung Leos zu ziehen haben, sind folgende: 1) bezieht sich dieselbe nur auf die öffentliche Kirchenbuße und auf die durch diese zu verbüßenden Hauptsünden; 2) bestand diese Buße noch nicht als eine Strafe, sondern nur als eine freiwillige Leistung, die als Aequivalent für die Strafe übernommen ward, denn die Gefallenen forderten und die Kirche gewährte sie; 3) liegt es am Tage, daß hier zunächst nur an solche Hauptsünden zu denken sei, welche im Geheimen begangen worden sind; 4) mißbilligt der römische Bischof nicht das öffentliche Bekenntniß derselben, wenn es freiwillig abgelegt wird; er nennt es im Gegentheile einen löblichen Beweis von Glaubensfülle; nur die Nöthigung zu demselben nennt er eine verwerfliche Gewohnheit, weil dadurch Viele von der Uebernahme dieser Leistung abgehalten werden können; 5) er erklärt statt dessen für ausreichend das geheime Bekenntniß, das zuerst vor Gott, dann vor dem Priester abgelegt wird; 6) er gewährt damit jedem einzelnen Priester das Recht das Bekenntniß der Sünde dem Büßenden abzunehmen; 7) er kennt bei der Reconciliation nur die Befugniß des Priesters als Fürbitter für den Gefallenen einzutreten; 8) er beschränkt damit ausschließlich auf den Priesterstand die Function, welche früher dieser nur im Zusammenhange mit der gesammten Gemeinde und unter Mitwirkung derselben ausübte [2].

Nicht minder wichtig ist der Ausspruch Leos in seinem Briefe an Theodor. Er sagt darin: „Die vielfältige Barmherzigkeit Gottes

---

[1]) Epistol. ed. Quesn. 136. ed. Ballerini 168. bei Mansi 168. c. 2. Vol. VI. fol. 410 seq.

[2]) Die Folgerungen 1. 3. 4. zieht auch Morinus lib. II. 9. 3. fol. 88. lib. V. 10. 6. fol. 282. Was Augusti B. 9. S. 167 als Morinus Ansicht anführt, kann ich nicht in seinem Werke begründet finden.

kommt so dem menschlichen Falle zu Hülfe, daß nicht nur durch die Gnade der Taufe, sondern auch durch das Heilmittel der Buße die Hoffnung des ewigen Lebens wieder erworben wird, so daß die, welche die Gaben der Erneuerung verletzt haben, wenn sie durch ihr eigenes Urtheil sich verdammen, zur Vergebung ihrer Verbrechen gelangen, weil der Beistand der göttlichen Güte so geordnet ist, daß die Vergebung ohne die Fürbitte der Priester nicht erlangt werden kann. Denn der Mittler zwischen Gott und den Menschen hat den Vorstehern der Kirche diese Gewalt gegeben, daß sie einerseits den Bekennenden die Bußhandlung vorschreiben (confitentibus actionem poenitentiae darent), anderseits die durch heilsame Genugthuung Gereinigten zur Theilnahme an den Sacramenten zulassen. Bei diesem Werke ist der Erlöser unablässig mit thätig und ist niemals dem ferne, was er seinen Dienern auszuführen übertragen hat, wie er denn gesprochen hat: Siehe ich bin bei euch u. s. w. (Matth. 28, 20), so daß, wenn etwas durch unseren Dienst in richtiger Ordnung und ihm wohlgefälliger [Lesart: grato] Wirkung erreicht wird, wir nicht zweifeln dürfen, es sei eine Gabe seines Geistes [3]."

Bei diesem Ausspruche sind folgende Punkte zu beachten: 1) auch hier handelt es sich um solche, welche in schwere Hauptsünden gefallen sind, was der Ausdruck: „die Gaben der Wiedergeburt verletzen," deutlich bezeichnet; 2) die priesterliche Fürbitte wird als unerläßliche Bedingung der göttlichen Vergebung für solche Sünden bezeichnet (man vergleiche den Gegensatz bei Augustin §. 19); 3) als das eigentliche reinigende und sündentilgende Moment in der Buße wird jedoch ganz bestimmt die Bußhandlung selbst und die dadurch geleistete Genugthuung hervorgehoben; 4) die Mitwirkung des Priesters besteht nicht in einer eigentlichen Absolution, sondern außer der Fürbitte in der Zulassung zu den Sacramenten und 5) die Vergebung der Sünde selbst wird als unmittelbare Wirkung Christi aus seiner fortdauernden unsichtbaren Gegenwart (und zwar nicht sowohl in der Gemeinde, als in dem Priesterthume) und aus der Kraft seines Geistes abgeleitet. Von einer den Priestern übertragenen Gewalt an Christi Statt die Sünden selbst zu vergeben, ist demnach auch hier noch nichts wahrzunehmen, wohl aber finden wir hier schon manche Vorstellungen, die auf die Fortbildung dieser Lehre von dem entscheidendsten Einfluß gewesen sind. Gleichwohl kann nicht oft und nachdrücklich genug daran erinnert werden, daß noch immer nur

---

[3]) Ep. 83. ed. Quesnel. 108. ed. Ballerini. 108. c. 2. bei Mansi Vol. VI. fol. 210.

für die wenigen Hauptsünden, die wir im §. 8 kennen lernten und die immer in äußeren Thaten bestanden, das Bekenntniß und die kirchliche Reconciliation gefordert wurde. Eine allgemeine Beichtpflicht für alle Gläubigen hat Leo nicht eingeführt, man müßte denn annehmen, daß es zu seiner Zeit nur christliche Gemeinden gegeben habe, die aus lauter Verbrechern bestanden hätten, und daß somit alle Gläubigen Pönitenten geworden wären.

§. 29.

Weitere Veränderungen in dem Buß- und Beichtwesen.

Eine Reihe anderer wichtiger Veränderungen fällt in dieselbe Zeit und in die folgenden Jahrhunderte:

1) Je mehr mit dem Eindringen eines verweltlichten Geistes die ursprüngliche Sittenreinheit in den Gemeinden schwand, desto weniger wurde es auf die Dauer möglich den alten Grundsatz festzuhalten, daß die Kirchenbuße nur einmal und dann nicht wieder zu gewähren sei. Auch kam dazu, daß der Scharfsinn sich in der Aufstellung neuer Hauptsünden ungemein fruchtbar zeigte und das Gebiet der kirchlichen Disciplin, in den ersten Jahrhunderten noch sehr beschränkt, immer mehr erweiterte. Noch von Ambrosius und Augustin sahen wir den alten Grundsatz in seiner ganzen Strenge festgehalten; bei Sozomenus dagegen schon die Möglichkeit einer mehrmaligen Reconciliation ausgesprochen. So dürfte wohl die Mitte des 5. Jahrhunderts als der Anfangspunkt der neuen Praxis angenommen werden [1]).

2) Die Privatbuße, deren Anfänge uns in der nordafricanischen Kirche zu Augustins Zeit begegneten und die ursprünglich für diejenigen Verbrechen bestimmt wurde, welche ganz im Geheimen begangen waren, gewann immer mehr Ausdehnung und beschränkte in gleichem Verhältnisse die öffentliche Buße, die man allmählig als eine Strafe anzusehen anfing und zu der man daher die Gefallenen nöthigte. So kam es, daß die Capitularien der fränkischen Könige unter Festhaltung des Grundsatzes, daß die Privatbuße für geheime, die öffentliche für öffentliche Sünden zu leisten sei, die Gewährung der ersteren als eine Art von Belohnung oder wenigstens leichterer Strafe denen zusagten,

---

[1]) Man vergl. die beiden Abhandlungen d'Aubespines lib. II. observ. V. Unica post baptismum reconciliatio. fol. 156—158. observ. VI. Toties indultum, quoties peccatum. fol. 158—159. Er verlegt in der letzten die Anfänge der veränderten Praxis in das 4. oder 5. Jahrhundert. Morinus dagegen setzt sie erst gegen das Ende des 7. oder den Anfang des 8. Jahrhunderts. lib. V. c. 30. fol. 344.

welche sich zum freiwilligen Bekenntnisse bereit finden ließen. Die bezügliche Bestimmung lautet: „Wenn Jemand insgeheim und freiwillig gebeichtet hat, so büße er im Geheimen, wenn er dagegen öffentlich und offenkundig überwiesen worden ist oder bekannt hat, so geschehe es öffentlich und offenkundig vor der Kirche nach den canonischen Bußgraden [2])." Diese öffentliche Ueberführung und Eingeständniß geschah nach fränkischer Sitte vor dem bischöflichen Sendgerichte, die Privatbeichte fiel dem eigentlichen Beichtstuhl anheim, welchen in kleineren Gemeinden der Pfarrer, an bischöflichen Kirchen der vom Bischof ernannte Beichtpriester verwaltete. Was das Institut der Privatbuße im beginnenden Mittelalter vorzugsweise hob und seine Verbreitung wesentlich förderte, war die Abneigung des germanischen Freiheitssinnes und Unabhängigkeitsbewußtseins gegen die öffentliche Demüthigung vor der Gemeinde, mit der überdieß so manches Schimpfliche verbunden war, wie das Abschneiden des Haares, das Ablegen der Waffen, gerade des Schmuckes, der das charakteristische Merkmal des freien Mannes ausmachte. Diesem nationalen Triebe bewies die Kirche in anbequemender Nachgiebigkeit die schonende Rücksicht und so erklärt sich denn auch die Thatsache, daß in der angelsächsischen Kirche, wie sie durch den römischen Abt Augustinus am Ende des 6. Jahrhunderts begründet wurde, die öffentliche Buße anfangs keinen Eingang fand. Darum sagt die Bußordnung des Theodor von Canterbury: „Die öffentliche Reconciliation ist in dieser Provinz deßwegen nicht angeordnet, weil auch in ihr keine öffentliche Buße stattfindet [3])."

§. 30.

Ausdehnung der Privatbeichte und Privatbuße auf bloße Neigungen und Gedankensünden.

Für die Handhabung der Privatbeichte dienten in den germanischen Kirchen bis auf Innocenz III. und die Scholastiker die Pönitentialbücher oder Bußordnungen, welche theils nach den Canones der älteren Kirchenversammlungen, wie man sie in unkritischer Ueberlieferung vorfand, theils nach willkührlichen Bestimmungen unter

---

[2]) Capitularia regum Francorum ed. Baluzius. Paris 1677. lib. V. cap. 116. Vol. I. fol. 843. Das ist die Bestimmung, die der in den Quellen so durchaus bewanderte Michelis der unter Bonifazius 743 gehaltenen Synode zu Liptinis vindicirt. Aber in den vier Canones dieser Synode findet sich weder bei Mansi (XII. 370.), noch bei Hartzheim (Concilia Germ. I. 50.) eine Spur von einer solchen Verordnung.

[3]) lib. I. XIII. §. 4. bei Wasserschleben fol. 197. Vergleiche die treffenden Bemerkungen dieses Gelehrten in der Geschichte der Bußordnungen S. 30 folg.

Berücksichtigung nationaler Eigenthümlichkeiten die Bußtaxen für alle möglichen vorkommenden Sünden aufstellten. Diese Bußbücher, welche Wasserschleben in einer vortrefflichen Bearbeitung vor zwei Jahren herausgegeben und mit einer sehr lehrreichen und gründlichen Einleitung ausgestattet hat, sind eine unschätzbare Quelle, wie für die Geschichte der Sitten und Cultur überhaupt, so auch der kirchlichen Disciplin [1]). Trotz der Opposition, welche sich gegen sie im 9. Jahrhundert in der fränkischen Kirche erhob, trotz der ausdrücklichen Verwerfung, welche die zweite Synode von Chalons 813 über sie aussprach, weil „unzweifelhaft ihre Irrthümer,“ d. h. ihre Abweichungen von den älteren Synodalbeschlüssen, und nur „zweifelhaft ihre Verfasser“ seien [2]), behaupteten sie nicht nur ihr Ansehen in der kirchlichen Praxis, sondern wurden auch bis in das 11., ja bis in die späteren Jahrhunderte durch neue ersetzt. Die ältesten dieser Bußordnungen gehören der altbrittischen und hibernensischen, d. h. irländischen Kirche an und bilden die Grundlagen ebensowohl der angelsächsischen, als der fränkischen Pönitentialbücher.

Die ältere Kirche unterwarf, wie wir sahen, nur wirkliche Thatsünden, ganz besonders den Abfall in seinen verschiedenen Abstufungen, den Meineid, die Unzucht, den Mord, den Diebstahl und den Betrug, also grobe Verbrechen, der Bußdisciplin. Diese nannte man crimina oder peccata mortalia, Haupt- oder Todsünden. Nur bei ihnen konnte von einer Verpflichtung zum Bekenntniß die Rede sein; nur ihnen forschte die kirchliche Sittencensur nach.

Die erste Erweiterung dieses herkömmlichen Grundsatzes finden wir in den Bußcanones des Vinniaus, eines Irländers, der gegen Ende des 5. Jahrhunderts wahrscheinlich eine Zeitlang in der altbrittischen Kirche thätig war und auf sie Einfluß übte. In seinem Pönitentiale heißt es: „Wenn Jemand in seinem Herzen in Gedanken gesündigt und sogleich bereuet hat, so schlage er an seine Brust und bitte Gott um Vergebung und leiste ihm Genugthuung, damit er gesund werde. Wenn er aber häufiger solche Gedanken gehegt und gezögert hat sie auszuführen, — — so erflehe er Gottes Vergebung unter Gebet und Wachen bei Tag und Nacht, bis der sündige Gedanken verschwunden ist. Wenn er jedoch mit dem Gedanken auch den Willen zur That verband, — — wenn er z. B. Unzucht oder Mord beabsichtigt hat, aber den Entschluß nicht ausführen konnte, so hat er schon im Herzen

---

[1]) Wasserschleben, die Bußordnung der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung. Halle 1851.

[2]) Conc. Cabilonense II. can. 38. Mansi XIV. fol. 101.

gesündigt, kann aber durch schnelle Buße gerettet werden. Seine Buße ist ein halbes Jahr strengen Fastens und ein ganzes Jahr enthalte er sich von Wein und Fleisch [3])." In dieser von der bisherigen Regel sehr abweichenden Vorschrift erkennen wir unschwer eine Einwirkung der Mönchsdisciplin auf die der Kirche. In den Klöstern wurde es längst als ein Akt der Askese und der täglichen Buße, als eine Uebung in der Demuth und der Selbstverläugnung betrachtet offen und ohne Scheu die geheimsten Regungen der Sünde in dem Herzen den Brüdern aufzudecken. Die altbrittische und irländische Kirche aber hatte sich, ohne dauernde und unmittelbare Verbindung mit Rom, sehr selbstständig und eigenthümlich entwickelt. Unberührt von den heftigen dogmatischen Kämpfen, welche insbesondere die orientalische Kirche bewegten, hatte der kirchliche Bildungstrieb dort seine Richtung ausschließlich auf das praktische Leben gewonnen: auf die Handhabung der kirchlichen Ordnung, auf die Befestigung der christlichen Sitte und Disciplin. Da außerdem die kirchliche Thätigkeit in diesen Ländern vorzugsweise von den Klöstern ausging, so wurde die strenge Klosterzucht, wie sie die Bestimmungen der Ordensregel geboten, auch für weitere Lebenskreise maaßgebend und griff tiefer in die allgemeine kirchliche Gesetzgebung ein [4]). Des Vinniaus Vorschrift ging durch Theodor, Erzbischof von Canterbury († 690), zunächst in die angelsächsische Kirche über. In dem Pönitentiale, welches diesem beigelegt wird und, obgleich nicht von ihm verfaßt, die Grundsätze seiner Praxis enthält, werden für Fornicationsgelüste 40 oder 20 Bußtage angesetzt [5]). Durch den irländischen Mönch Columbanus († 615) wurde die Bußordnung des Vinniaus zuerst auf den Continent gebracht; wenigstens finden wir in Columbans Pönitentiale die erste Uebertragung jener altbrittischen Grundsätze auf fränkischen Grund und Boden. Er hat bereits die Bestimmung: „Wenn also ein Mensch in Gedanken gesündigt, d. h. die Begierde gehegt einen Menschen zu tödten oder Unzucht zu treiben oder zu stehlen oder heimlich zu prassen und sich zu berauschen, — — oder dem Aehnliches zu begehen und in seinem Herzen entschlossen gewesen ist es zu vollführen, so soll er für die größeren Vergehen ein halbes Jahr, für die kleineren vierzig Tage bei Wasser und Brod Buße thun [6])."

---

[3]) Poenit. Vinniai can. 1—3. Wasserschleben fol. 108. 109.

[4]) Vergl. Wasserschleben S. 5 ff.

[5]) Poenitentiale Theodori I. cap. V. §. 10. Wasserschleben fol. 185.

[6]) Poenitent. Columbani A. III. Wasserschleben fol. 353.

Von nicht minder durchgreifendem Einflusse war es für die Gestaltung des Buß- und Beichtwesens an der Schwelle des Mittelalters, daß Johannes Cassianus, ein Scythe, der in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts Presbyter zu Massilia (Marseille) war, in einer seiner Schriften acht Hauptsünden (vitia principalia) aufstellte, d. h. verkehrte Neigungen, aus denen, als ihren Motiven, alle Thatsünden entspringen. Es sind: die Unmäßigkeit, die Unzucht, der Geiz, der Zorn, die Traurigkeit, die Angst, die Eitelkeit, der Stolz [7]). Diese Aufstellung ging zunächst in die Instruction des Columbanus [8]) und von hier mit einigen Abänderungen in mehrere ältere und jüngere Bußordnungen über. Wir erwähnen als Beispiele das Pönitentiale des Erzbischofs Egbert von York (731—767), worin in völlig neuem Sprachgebrauche diese Sünden crimina capitalia genannt werden, mit welchem Namen die ältere Kirche nur diejenigen Verbrechen zu bezeichnen pflegte, die mit Excommunication bestraft und mit öffentlicher Buße gesühnt wurden [9]); die Vorrede zu dem Merseburger Beichtbuche (jedenfalls jünger als das 8. Jahrhundert) [10]) und den Corrector des Bischofs Burchard von Worms [11]).

Dadurch wurde die Beichte, die früher nur wirkliche grobe Thatsünden zum Gegenstande hatte, auf die Vorgänge des inneren Lebens ausgedehnt und zur eigentlichen Gewissenserforschung. Ganz in diesem Sinne giebt Alkuin (früher Canonicus und Vorsteher der Klosterschule zu York, nachher Minister des öffentlichen Unterrichts unter Karl dem Großen, starb in seiner Abtei zu Tours 804) den Rath: „Die Priester sollen mit allem Fleiß darnach trachten, daß sie die acht Hauptsünden mit ihren Folgen kennen und lehren, sowie die Zeugnisse der heiligen Schrift, durch welche man die Menschen davon zurückhalten und zur Besserung führen muß [12])." Die Aufnahme dieser Grundsätze in die kirchliche

---

[7]) In den Collationum S. S. Patrum libri XXIV. Die Collatio V. bildet auch ein eignes Werk unter dem Titel de octo principalibus vitiis. Die von dem Verfasser benutzte Ausgabe von Cassians Schriften ist nicht paginirt. Es ist eine Incunabel gedruckt Basel 1485.

[8]) Instructio S. Columbani de octo vitiis principalibus. Bibl. P. P. maxima Tom. XII. p. 23.

[9]) Bei Wasserschl. fol. 233. c. I. de capitalia crimina.

[10]) Ebendas. fol. 387. Sermo de poenitentia Joannis.

[11]) Es ist eigentlich das 19. Buch seines Decrets. can. 181. fol. 665 bei Wasserschleben.

[12]) De divinis officiis, cap. 13. de jejunio. (Flacci Albini seu Alcuini opera ed. Frobenius. Ratisbonae 1777. Tom. II. Vol. II. 471.)

Particulargesetzgebung zeigt uns der 32. Canon der zweiten Synode von Chalons im Jahre 813. In diesem führen die Väter Beschwerde, daß Viele, wenn sie beichteten, sich auf das Bekenntniß der Thaten beschränkten. „Weil der Mensch," so sagen sie, „aus zwei Naturen besteht, einer geistigen und leiblichen, und bisweilen durch die Bewegungen der Seele, bisweilen durch die Schwachheit des Fleisches zur Sünde veranlaßt wird, so müssen in sorgfältiger Erforschung die Sünden untersucht werden, damit rücksichtlich beider Arten die Beichte vollständig sei und sowohl die Verbrechen, welche leiblich, als die, welche bloß in Gedanken begangen worden sind, gebeichtet werden." Der Beichtvater wird hierauf angewiesen besonders nach den acht Hauptsünden zu forschen [13]). So hat diese Synode, trotz ihrer Protestation gegen die Geltung der Pönitentialbücher, dem neuen Geiste, dem sie in der Kirche Bahn gebrochen hatten, unwillkührlich gehuldigt und seinen Einfluß anerkannt. Doch muß ausdrücklich bemerkt werden, daß für diese Hauptsünden keine eigentlichen Bußwerke auferlegt wurden. Davon überzeugt uns die Anweisung, welche Burchard, Bischof von Worms, († 1025) dem Beichtiger giebt. Er läßt im 182. Capitel diesen zum Beichtenden sprechen: „Warst du bis jetzt stolz, so demüthige dich selbst. Hast du die Eitelkeit geliebt, so siehe zu, daß du nicht um des vergänglichen Lebens willen den ewigen Lohn verscherzest. Hat der Rost des Neides an dir gezehrt, so betrachte der Andern Vortheil als deinen eigenen. Ueberwindet dich die Traurigkeit, so eigne dir Geduld und Langmuth an. Beschwert dich die Krankheit des Geizes, — — so mußt du freigiebig sein. Plagt dich der Zorn, — — so mußt du deine Seele beherrschen. — — Verleitet dich die Gier des Magens zur Unmäßigkeit, so trachte nach Nüchternheit. Bist du ausschweifend, so gelobe Keuschheit [14])." Aus diesen Hauptsünden, deren Zahl Peter der Lombarde auf sieben beschränkte [15]), entwickelte das spätere Mittelalter seine sieben Todsünden, welche den sieben Gaben des heiligen Geistes und den sieben Cardinaltugenden gegenüber standen. Mit den beiden letzteren wurde dann auch wieder die Siebenzahl der Sacramente spielend zusammengestellt.

---

[13]) Conc. Cabilonens. II. c. 32. Mansi XIV. fol. 99.

[14]) Bei Wasserschleben fol. 666.

[15]) Lib. II. D. 42. H. Als vitia capitalia vel principalia führt er auf: Eitelkeit, Zorn, Neid, Angst oder Traurigkeit, Geiz, Unmäßigkeit, Ausschweifung (luxuria).

§. 31.

Die Bußgrundsätze der Pönitentialbücher, die Anfänge des Ablasses und der stellvertretenden Buße.

Je mehr die Kirche sich veräußerlichte, desto mehr fing man auch an den werkthätigen Bußübungen an sich in ganz unevangelischer Weise eine sündentilgende, versöhnende Kraft zuzuschreiben und schon auf ihre äußerliche Leistung einen Werth zu legen. Schon daß die Völker germanischer Abkunft das Wort Pönitenz, welches bei den Kirchenvätern theils den ganzen Bußakt, theils auch nur den innern, die Reue, den Seelenschmerz, bedeutet, durch das deutsche Wort „Buße" übersetzten, ist sehr wichtig und bezeichnet uns deutlich die Veränderung der kirchlichen Denkungsart, denn Buße heißt in der alt- und mittelhochdeutschen Sprache zunächst: Entschädigung oder Ersatz, der für zugefügten Schaden geleistet und womit derselbe wieder gut gemacht wird; es ist insoweit ganz synonym mit Sühne, welches eigentlich Gericht, dann die Versöhnung des Beleidigten durch Ersetzung des verursachten Schadens bedeutet. Dieser rein vindicative oder strafrechtliche Gesichtspunkt ist überall in den Bußordnungen festgehalten; für jedes Verbrechen ist eine entsprechende Strafe angesetzt, durch deren Verbüßung der Gefallene Gott und der Kirche Genugthuung für das begangene Unrecht zu geben hatte. So viel an der Sünde verbüßt ist, so viel ist von der Schuld abgetragen. Diesen Grundsatz spricht das Pönitentiale Valicellanum II. in seiner ganzen Schärfe (can. 22.) aus: „Wenn Jemand eine auch nur kleine Sünde verschweigt, so wisse er, daß er dafür zur Rechenschaft gezogen wird nach dem Ausspruche des Herrn über das unnütze Wort. Wie viel mehr, wenn wir mehrere begangene Sünden oder Verbrechen verschweigen, denn es steht geschrieben: Keine Sünde erläßt der Herr ungerächt, d. h. ohne Strafe. Werden wir nicht hier durch die Buße gestraft, so thut es der Herr wahrlich im Gericht. Denn auch von der Satisfaction sagt er: In der Stunde, in welcher sich der Sünder bekehret, sind alle seine Sünden der Vergessenheit übergeben [1])." Die Strafen sind meistentheils Fasten, zum Theil bei Wasser und Brod, daher in den angelsächsischen Bußordnungen das Wort Bußethun (poenitere) ganz gleichbedeutend mit Fasten (jejunare) gebraucht wird. Außerdem kommen Landesverweisung, Psalmensingen und Almosengeben vor.

Die Bußansätze der Pönitentialbücher waren außerordentlich hoch gegriffen: zehn bis fünfzehn Jahre Fasten sind eben nicht selten. Nun

---

[1]) Wasserschleben fol. 559.

konnte aber der Fall eintreten, daß der Pönitent entweder schwach und kränklich war und folglich zur Abbüßung unfähig, oder daß er mehrere Verbrechen gehäuft hatte und folglich eine Satisfaction schuldete, zu deren wirklicher Leistung auch das längste Leben nicht ausreichte. In solchen Fällen konnten die Fastentermine in andere Bußwerke umgewandelt oder durch Schärfung der Strafe verkürzt werden. Nach der dem Erzbischofe Theodor von Canterbury († 690) zugeschriebenen Bußordnung konnte z. B. ein Jahr Fasten von Kranken durch die Schenkung eines Objectes im Werthe eines Sklaven oder einer Sklavin, oder — was sich wahrscheinlich auf Aermere bezieht — durch die Hingabe des halben Vermögens aufgewogen werden [2]. Nach den Canones Hibernenses ersetzte ein Aufenthalt von drei Tagen in dem Grabe eines Märtyrers, ohne Speiße, Trank und Schlaf unter Gebet und Psalmensingen verbracht, ein ganzes Jahr Fasten [3]. Solche Bußumwandelungen konnten anfangs nur durch den Bischof oder den Presbyter geschehen, später wurden sie der freien Wahl der Einzelnen anheimgegeben.

In der angelsächsischen Bußordnung, die man gewöhnlich mit dem Namen des Pseudo-Beda bezeichnet, tritt dieses System der Bußredemtionen in ein neues Stadium seiner Entwickelung und läßt uns die ersten Anfänge des Ablasses erkennen. Hier begegnen wir nämlich zuerst dem Grundsatz, daß die ganze Buße auch durch Geld abgelöset werden könne. Nach dem Vermögensstand des Büßenden werden Geldtaxen festgesetzt, deren Ertrag entweder zur Loskaufung von Gefangenen, oder als Geschenk an den Altar, oder zur Unterstützung von Armen verwandt werden soll. Dies wird mit Hinweisung auf das Vorbild des Zachäus motivirt, welcher die Hälfte seiner Güter den Armen gab. Der Reiche kaufte sich nach diesem Tarife von einer siebenwöchentlichen Bußzeit mit 20, der minder Bemittelte mit 10, der ganz Arme mit 3 Solidi oder Schillingen los [4]. Man beruft sich von Seiten der römischen Theologie zur Rechtfertigung dieses geistlichen Wechselgeschäfts mit Unrecht auf das Beispiel der ältern Kirche, in welcher Almosen gleichfalls als Bußmittel vorkommen; denn in der älteren Zeit waren diese eben nur ein Theil der äußeren Bußübung; hier aber wird mit der Geldspende der ganze Bußakt aufgewogen. Auch wandte die Kirche des beginnenden Mittelalters

---

[2]) I. 7. §. 5. fol. 191 bei W.

[3]) Can. Hibernenses II. de arreis incipit c. 3. fol. 139 bei W.

[4]) c. 41 u. 45 de pretio redemptionis bei W. fol. 276. 278. Vergleiche die Vorrede zu Cummeans Pönitentiale S. 464.

den subtilen Unterschied, den die heutige römische Kirche zwischen zeitlichen und ewigen Strafen aufstellt, noch nicht auf ihre Bußanstalt an: durch solche Geldbußen glaubte man sich von den göttlichen Gerichten und den göttlichen Strafen überhaupt loszukaufen und sie wurden immer mehr eine ergiebige Erwerbsquelle der Bischöfe.

Diese Einrichtung gründet sich auf das uralte Rechtsbewußtsein und Herkommen der germanischen Stämme, oder wurde wenigstens dadurch wesentlich befördert. Schon Tacitus sagt in seiner Schrift über Deutschland, (c. 12.) die üblichen Strafen für Verbrechen, auf welchen nicht der Tod stehe, sei eine Anzahl von Pferden oder Rindern, wovon einen Theil der König oder die Gemeine, einen Theil der Beleidigte oder dessen Verwandte empfingen. In den Salischen Gesetzen finden wir dieses Verfahren weiter ausgebildet. Wenn es der Verletzte oder dessen Verwandte nicht vorzogen selbst die ihnen zugefügte Unbill an dem Schuldigen zu rächen, sondern den Weg der gerichtlichen Klage einschlugen, so mußte der Angeklagte und Verurtheilte die Geldbuße entrichten, deren Höhe sich nach der Größe des Vergehens bis zu 1800 Solidi oder Schillingen erstrecken konnte. Einen Theil erhielt der Fiscus zur Sühne für den gebrochenen Frieden, einen Theil der Beleidigte zur Sühne für die erlittene Rechtskränkung, etwaiger Schaden mußte, soweit er sich mit Sicherheit berechnen ließ, noch besonders vergütet werden. Man nannte solche Geldbußen Compositionen, weil dadurch der Handel der Parteien beigelegt ward [5]). Der Ablaß und das altgermanische Compositionensystem beruhen auf derselben Grundlage und sprechen den gleichen Gedanken aus: Ablösung der Schuld und Versöhnung der Gerechtigkeit durch Geldbuße.

Aber auch die stellvertretende Büßung für Andere taucht zuerst in den Pönitentialbüchern auf. In der ächten Bußordnung Beda des Ehrwürdigen, († 737) Mönchs im Kloster Jarrow in England, lesen wir den originellen Rath: „Wer die vorgeschriebenen Psalmen nicht absingen kann, wähle sich einen Gerechten, der es an seiner Statt und auf seine Kosten thue [6]).“ Zwar führt die Kirchenversammlung von Cloveshoe im Jahr 747 noch bittre Beschwerde über diesen Mißbrauch, weil ein Reicher, der ein schweres Verbrechen begangen hatte und dafür die Abkürzung des Bußtermins begehrte, sich darauf berief, er habe durch das Fasten, Psalmensingen und die Almosen ihm be-

---

[5]) Vergl. von Worringens ersten Beitrag zur Geschichte des deutschen Strafrechts: Erläuterungen über das Compositionenwesen. Berlin 1836. Waitz, das alte Recht der Salischen Franken. Kiel 1846. S. 185—202.

[6]) c. X. §. 8. fol. 230.

freundeter Personen, wozu noch seine eigne Bußwerke kämen, für ein Leben von dreihundert Jahren genug gethan. Die Väter werfen am Schluß des Canons die Frage auf: „Wenn demnach die göttliche Gerechtigkeit durch Andere versöhnt werden kann, warum heißt es denn von den Reichen, die mit ihrem Gelde unzählige Fastentage für ihre Sünden aufwiegen können, sie würden nur schwer in das Himmelreich eingehen können [7]?" Trotz dieser besonnenen und würdigen Warnung riß der empörende Unsinn immer tiefer ein und gewann eine allgemeine Verbreitung. Das Pönitentiale König Eadgars enthält unter der Ueberschrift: „Von den Vornehmen," eine umfassende Anweisung, wie ein siebenjähriger, durch sehr strenge Entbehrungen geschärfter Fastentermin in sechs Tagen abgebüßt werden kann. Der reiche und mächtige Mann fastet zuerst mit zwölf Männern drei Tage bei Wasser und Brod und Kräutern. Dann läßt er siebenmal 120 Männer auf gleiche Weise drei Tage an seiner Statt fasten. So kommen gerade so viele Fasttage heraus, als die sieben Jahre Tage haben. Die Belehrung schließt mit den naiven Worten: „Das ist die Erleichterung der Buße, welche sich der mächtige und an Freunden reiche Mann verschaffen kann. Die gleiche Wohlthat wird dem Armen nicht gewährt, sondern dieser muß die Mittel zur Satisfaction in sich allein suchen; dieß ist durchaus billig, daß Jeder seine Vergehungen an sich straft, denn es steht geschrieben: Ein Jeder wird seine eigenen Lasten tragen [8])."

§. 32.

Die Vorschriften der Pönitentialbücher über das Verhalten der Geistlichen bei der Bußübung.

Das Recht der Reconciliation wird in den angelsächsischen Pönitentialen ausschließlich dem Bischof vorbehalten. Nur in Nothfällen kann er sich von dem Presbyter vertreten lassen. Die Pönitenz aber kann auch der Presbyter und der Mönch auferlegen, nur nicht der Diacon [1]). Dagegen halten einige fränkische Bußordnungen noch immer den Grundsatz der alten nordafrikanischen und spanischen Kirche fest, daß in Nothfällen und wenn kein Priester zugegen ist, auch der Diacon die Buße auferlegen und den Büßenden zur Communion wieder zu-

---

[7]) can. 27. Mansi XII. 406.

[8]) Mansi XVIII. fol. 525. De magnatibus I. II. IV.

[1]) Poenit. Theodori I. c. 13. §. 2. fol. 197. II. c. 3. §. 8. fol. 205. II. c. 2. §. 15. fol. 204. II. c. 6. §. 16. fol. 209. bei Wasserschleben.

lassen dürfe[2]). Diese Bestimmung findet sich nicht nur wörtlich bei Alkuin[3]; sie begegnet uns auch noch in den Decretalen Gregors IX. in der Anordnung: „Wenn Diebe und Räuber beim Diebstahl und Raub umkommen, soll nicht für sie gebetet werden. Wenn sie aber ergriffen oder verwundet dem Presbyter oder Diacon bekannt haben, so versagen wir ihnen die Communion nicht[4]." Wie Klee diese Beichte vor dem Diacon für einen Mißbrauch erklären und ihr von seinem Standpunkt die sakramentale Wirkung absprechen konnte[5]), ist kaum begreiflich; wir erkennen darin Nachklänge der altkirchlichen Vorstellung, die in der Reconciliation keinen Act des Ordo, sondern lediglich der Jurisdiction erblickte und zwar einer Jurisdiction, die nicht nach späteren römischen Begriffen die Gewissensleitung, sondern nur die Aufrechthaltung der Kirchenzucht und Ordnung zur Aufgabe hatte — Nachklänge, die trotz der veränderten theologischen Zeitrichtung sich noch immer traditionell in den Einrichtungen der Kirche erhalten konnten.

Die Obliegenheit des Priesters bei der Buße beschränkte sich auf ein zwiefaches: er hatte zunächst dem Gefallenen das Maaß des zur Tilgung seiner Schuld erforderlichen Bußwerks vorzuschreiben, wobei nicht bloß die Beschaffenheit und die Umstände der Sünde in Betracht kamen, sondern auch der Stand, das Alter und die Verhältnisse des Thäters. Die Bußordnungen gaben dazu die nöthige Anweisung. Sodann lag ihm die Reconciliation ob. Diese wurde noch immer unter Handauflegung im Gebete vollzogen, der Priester übte noch nicht als der Stellvertreter Christi die Gewalt der Sündenvergebung, er trat nur als Fürbitter ein. Mehrere solcher Gebete enthalten die Pönitentialbücher. Nach dem Pönitentiale Pseudo-Romanum, einer fränkischen Bußordnung sprach der Priester: „Heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott, der du durch deinen Sohn, unsern Herrn Jesum Christum, dich herabgelassen hast unsere Wunden zu heilen, wir, deine niedern Priester, bitten dich demüthig, daß du unsern Bitten das Ohr deiner Milde zuneigest und alle Vergehen und alle Sünden vergebest und diesem deinem Knechte statt der Strafe Verzeihung, statt des Schmerzes Freude, statt des Todes Leben gewährest, damit er, deiner Erbarmung gewiß, zum ewigen Leben einzu-

---

[2]) Poenitentiale Pseudo-Romanum Vorrede b. Wasserschl. fol. 361. Merseburgense de capitalibus criminibus. fol. 389. bei W.

[3]) Alcuini de divinis officiis cap. XIII. de jejunio (Tom. II. Vol. II. 473.)

[4]) c. 2. ap. Greg. de furtis V. 18. Ex concil. Triburiens.

[5]) a. a. O. 258.

gehen verdiene [6])." Nach dem Merseburger Beichtbuche spricht er: „Nimm, o Herr, den verlornen und wiedergefundenen Groschen an, wende von ihm die ewige Trauer ab, gieb ihm die Freude des Heils, erneuere in seinem Herzen den Geist des Friedens, sprich zu seiner Seele: „Ich bin dein Heil! und lasse sie in der Hürde deiner Schafe bleiben, damit dieser dein Diener, nachdem er die Gnade des Sacramentes des Herrn wiedererlangt, mit allen deinen Gläubigen die ewige Wonne zu genießen verdiene [7])." Auch Segenswünsche über den mit der Kirche sich Aussöhnenden waren nicht ungewöhnlich. So spricht nach einem von Martene mitgetheilten Formulare der Bischof über denen, welche die öffentliche Buße vollendet hatten, folgende Worte: „Der allmächtige Gott erbarme sich euer und vergebe euch alle eure Sünden! er erlöse euch von allem Uebel, bewahre euch in allem Guten und Jesus Christus führe uns in das ewige Leben [8])!" Nach einem andern Formulare sprach er: „Ich unwürdiger und sündiger Bischof bestätige diese Absolution [der Kirche] mit Hand, Mund und Herz und rufe flehentlich den barmherzigen Gott an, er wolle selbst nach seiner Gewalt und auf unser Gebet dich von den Banden deiner Sünden lösen und von Allem, was du in Gedanken, Worten und Werken versäumt hast, und dich dann zum Himmelreiche einführen. Amen [9])." Wir bemerken hier die scharfe Trennung zwischen der Absolution der Kirche und der göttlichen Sündenvergebung. Beide galten damals nicht als identisch, nur Beförderungsmittel und Pfand war jene für diese. Denselben Standpunkt erkennen wir in einer andern Formel, in welcher der Bischof die Büßenden anredet: „Vertrauend auf die Barmherzigkeit dessen, —— dem die eigentliche Sündenvergebung (propria remissio peccatorum) gebührt, rufen wir den Namen unseres Herrn Jesu Christi an und sprechen euch, ihr Brüder, los, damit euch Gott alle eure Sünden vergebe u. s. w. [10])." Wie man sich überhaupt damals das Verhältniß zwischen Beiden dachte, darüber belehrt uns auch ein Ausspruch Alkuins. Dieser sagt: „In dem Leviticus wird öfter der Sünder auf Gottes Gebot mit seinem Opfer zum Priester gesandt, (5, 12.) damit dieser Gott es darbringe und für ihn bete und ihm vergeben werde.

---

[6]) Wasserschleben fol. 363.

[7]) Ebendas. fol. 391.

[8]) Martene, de antiquis ecclesiae ritibus. Antwerp. 1763. Tom. I. fol. 291. Lib I. cap. VI. art. VII.

[9]) Ebendas. fol. 278.

[10]) Ebendas. fol. 290.

Was sind unsere Opfer für die von uns begangenen Sünden anders, als das Bekenntniß unserer Sünden, das wir Gott durch den Priester rein darbringen müssen, damit durch seine Fürbitte das Opfer unseres Bekenntnisses Gott angenehm werde und wir die Vergebung von dem empfangen, dem der geängstete Geist ein Opfer ist und der das zerknirschte und gedemüthigte Herz nicht verwirft [11])." Also auch ihm ist der Priester bloßer Fürbitter; die göttliche Vergebung giebt Gott allein; nur legt bereits Alkuin, wie seine Zeit überhaupt, die Kraft dieses Gebetes, welche der alten Kirche auf dem Glauben der gesammten Gemeinde beruhte, in den priesterlichen Charakter dessen, der es verrichtete. Ob man es aber, wie Klee meint [12]), darum für „infallibel" gehalten habe, möchten wir aus guten Gründen bezweifeln.

In älterer Zeit wurde die Reconciliation nicht eher ertheilt, als bis die durch die Canones bestimmte und durch die Priester auferlegte Buße geleistet war. Noch Vinniaus schließt sein Pönitentiale mit den Worten: „Man soll nicht zum Altare treten, bis die Buße vollständig erfüllt ist [13])." Dagegen finden wir schon bei Gildas, dem Verfasser einer der ältesten brittischen Bußordnungen die mildere Bestimmung, daß der büßende Priester schon nach halb abgelaufener Bußzeit zur Communion zugelassen werde; „damit nicht seine Seele durch so lange Entbehrung des himmlischen Heilmittels zu Grunde gehe [14])." Ganz unbeschränkt dehnt diese Bestimmung das Pönitentiale Theodors von Canterbury auf Alle aus: „Die Büßenden sollen nach den Canones nicht vor vollendeter Buße communiciren, wir aber gestatten ihnen aus Barmherzigkeit diese Freiheit nach einem Jahre oder nach sechs Monaten [15])." Während also die kirchliche Buße, welche sonst nur auf ganz schwere Verbrechen gesetzt war, durch den Einfluß der Pönitentialbücher auch auf leichtere und sogar auf bloße Gedankensünden ausgedehnt ward und sich somit immer mehr zu einem für alle Christen bestimmten kirchlichen Institute erweiterte, wurde auf der anderen Seite die alte Strenge der Bußübung auch vielfach gemildert.

---

[11]) Ad fratres in provincia Gothorum. Ep. 96. Tom. I. Vol. I. fol. 144.

[12]) a. a. O. S. 241.

[13]) §. 53. bei Wasserschl. fol 119.

[14]) §. 1. ebendas. 105. Cummean II. §. 23.

[15]) I. cap. 12. §. 4.

§. 33.

Die Frage nach der Nothwendigkeit der Beichte.

Daß unter diesen Umständen auch die Beichte immer allgemeiner werden mußte, begreift sich leicht. In älterer Zeit konnte von einer Pflicht der Beichte höchstens dann die Rede sein, wenn Jemand sich eines sehr schweren Vergehens bewußt war; seitdem man anfing die kirchliche Bußdisciplin auf den ganzen Umkreis des äußeren und inneren Lebens auszudehnen, mußte es für Jeden rathsam erscheinen die Sünden dem Priester zu beichten und sich von diesem die entsprechenden Bußwerke und Satisfactionen vorschreiben zu lassen. Diese veränderte Richtung der Zeit tritt in den alten Bußordnungen deutlich hervor. Wir führen nur die folgende Bestimmung Columbans an, dessen Beichtbuch dem Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts angehört und die fränkische Praxis charakterisirt: „Es wird befohlen, die Beichten fleißiger abzulegen, vorzüglich über die Gemüthsbewegungen, ehe man zur Messe [zum Abendmahle] geht, damit nicht Jemand unwürdig d. h. mit unreinem Herzen dem Altare nahe. Denn es ist besser zu warten, bis das Herz geheilt und frei von Aergerniß und Neid geworden ist, als frech zum Richterstuhle zu treten; der Richterstuhl ist ja der Altar Christi und sein Leib und Blut richtet dort die unwürdig Nahenden [1]." Doch findet sich aus dieser Zeit noch kein Concilienbeschluß, der alle Gläubigen zur jährlichen Beichte verpflichtete [2]. Ebenso wenig treffen wir in den Pönitentialbüchern

---

[1]) c. 30. bei W. fol. 360.

[2]) Neuere römischen Theologen, z. B. Klee S. 183., Michelis S. 61 berufen sich zwar auf eine Synode zu Lüttich, die im Jahre 710 (M. schreibt fälschlich 720) im 3. Canon folgenden Beschluß gefaßt haben soll: „Wie der eigene Priester (proprius sacerdos) die übrigen Sacramente verwaltet, so sollen ihm auch wenigstens einmal im Jahre die Untergebenen ihre Sünden beichten." Wir sind auch hier wieder in der Lage das gänzlich unkritische Verfahren dieser Herren aufdecken und rügen zu müssen. Hartzheim nämlich hat in seinen Concilia Germ. (Tom. I. 32.) 10 Canones einer Synode, die im Jahre 710 unter dem heiligen Hubert zu Lüttich gehalten worden sein soll. Er schrieb diese Canones aus den Noten und Paralipomenen ab, welche der Jesuite Robert seiner Historia S. Huberti Luxemburg 1621 (S. 166—168) angehängt hat. Robert erzählt, er verdanke dieselben einem Freunde seines Ordens, dem Juristen Claude Desprez zu Arras, der ihm die Abschrift derselben aus einem alten Manuscripte besorgt habe. Wo dieses Manuscript sich befand, aus welchem Jahrhundert es stammte, was es enthielt, darüber schweigt die Geschichte, aber ebenso wenig wissen auch die alten lüttichischen Geschichtsschreiber etwas von dieser oder einer andern unter Hubert gehaltenen Synode. (Vergl. Gesta pontificum Tungrensium et Leodiensium. Leodii 1612. Tom I. 129—144 und die Tabula rerum gestarum am Schlusse dieses Bandes unter dem Jahre 710.) Hartzheim selbst

eine Strafbestimmung für solche, welche die Beichte unterlassen, während doch gerade kirchliche Vergehungen darin sonst überall sehr gründlich erörtert sind. Selbst der Corrector des Burchard von Worms hat keine darauf bezügliche Frage, obgleich er den Beichtvater fragen läßt: „Hast du versäumt den Leib und das Blut des Herrn zu empfangen in jenen vier Zeiten, am grünen Donnerstag, am Osterfeste, an Pfingsten und am Christfeste [3])?" Wollte man dagegen einwenden, daß man schon damals Niemand ohne vorgängige Beichte zum Abendmahlsgenusse zugelassen habe, so müßte dafür erst der Beweis geführt werden und zwar nicht aus der Praxis der heutigen römischen Kirche, sondern aus unverwerflichen Zeugnissen jener Zeit. Ein Beichtverhör von 180 Fragen, wie es der Corrector des Burchard aufstellt, scheint mir der Annahme ungünstig, daß damals die Beichte schon im allgemeinen Gebrauch gewesen sei. Woher hätte man sonst die Zeit nehmen wollen, jeden Einzelnen mit solcher Umständlichkeit zu inquiriren? Erwägen wir weiter, daß sowohl das Pönitentiale Pseudo-Romanum, als auch das Merseburger den Priester verpflichtet, so oft er einem Büßenden Fasten auferlege, eine oder zwei Wochen oder mehr noch mit ihm zu fasten, damit ihn nicht der Spruch treffe: Wehe ihr Schriftgelehrten, die

---

schien das Unsichere zu fühlen und gab daher die Quelle dieser zehn Artikel, die auch ihrem Inhalte nach unächt sind oder wenigstens einer viel späteren Zeit angehören, sorgfältig an. Mansi, dessen 12. Theil 7 Jahre später erschien, nahm von dieser Synode so wenig Notiz, als Fabricius in seiner Uebersicht der Concilien. Weder Harduin, noch Coleti kennen sie. Wir müssen daher die römischen Theologen ein für allemal bitten dieses Citat in Zukunft zu unterdrücken oder zuvor seine Aechtheit zu erweisen.

Die erste Particularsynode, die meines Wissens von einer allgemeinen Beichtpflicht redet, ist die von Aenham in England im Jahre 1009. Sie empfiehlt im 20. Canon allen Christen sich mit den Priestern zu besprechen, ihnen ohne Rückhalt ihre Sünden mitzutheilen, nach ihrem Rathe Buße zu thun und sich zu bessern, damit sie nicht unwürdig den Leib und das Blut des Herrn empfangen (Mansi XIX. 308.). Doch muß bemerkt werden, daß noch eine andere sehr abweichende Recension dieser Beschlüsse sich vorfindet, welche Mansi vorher mittheilt, worin namentlich eine dreimalige Communion im Jahre von jedem Gläubigen gefordert wird. Auch die Bestimmungen dieses Concils sind darum nicht zuverlässig. Wir dürfen wohl annehmen, daß solche Particular-Verordnungen noch keineswegs zum allgemeinen Vollzuge kamen. Sie verhielten sich zu dem Gesetze Innocenz III., wie die Verordnungen des römischen Bischofs Siricius (um 385) zu dem Cölibatgesetze Gregors VII., welches erst nach großem Widerstreben die Priesterehe beseitigte und in manchen Ländern sogar erst einige Jahrhunderte später ganz vollzogen werden konnte.

[3]) c. 78. bei W. fol. 647.

ihr den Menschen unerträgliche Lasten aufbürdet, aber sie selbst nicht mit dem Finger berührt [4])! so schwindet völlig jeder Gedanke an die Allgemeinheit der Beichte in jener Zeit, denn wie groß man sich auch die Zahl der Priester damals denken mag, nur wenn die der Beichtenden sehr klein war, ließ sich eine solche Bestimmung durchführen. Endlich beweist gerade das Beichtgebot Innocenz III. mit seiner strengen Verpönung der Unterlassung, daß man einen in der kirchlichen Sitte allerdings bestehenden, aber keineswegs allgemein verbreiteten Gebrauch mit dem ganzen Ansehen, das der Hierarchie auf dem Gipfel ihrer Machtentfaltung zu Gebote stand, zur allgemeinen Pflicht erheben wollte.

Dieses Resultat wird uns auch durch einige positive Zeugnisse jener Zeit ausdrücklich bestätigt. In dem Beichtbuche des Theodor von Canterbury begegnet uns die höchst merkwürdige Bestimmung: „Es ist erlaubt, wenn es nothwendig ist, Gott allein zu beichten [5])." Dieselbe Bestimmung kehrt in den Canones Gregorii und den Capitula Dacheriana, welche beide gleichfalls Theodorischen Ursprungs sind, sowie in der fränkischen Bußordnung Cummeans mit unwesentlichen Veränderungen der Fassung wieder [6]). Den Einwand, diese Nothwendigkeit trete nur da ein, wo kein Priester vorhanden ist, würde die einfache Bemerkung entkräften, daß dann die ganze Bestimmung keinen rechten Sinn hätte, denn was durch die zwingende Nothwendigkeit geboten ist, erlaubt sich von selbst. Nun lesen wir aber im Theodorischen Canon selbst den höchst beachtenswerthen in den Text eingerückten Zusatz: Dieses „nothwendig" fehlt in mehreren Handschriften [7]). Offenbar ist in den Canon, weil derselbe die Beichte in den freien Willen jedes Einzelnen stellt, zu einer Zeit, die daran schon Anstoß nahm, der Satz: wenn es nothwendig ist," eingerückt worden und eine kritische Hand machte auf dieses mit den ächten Handschriften im Widerspruche stehende Einschiebsel aufmerksam. So hätten wir denn hier ein ziemlich verlässiges Zeugniß für die Freiheit der Individuen, ob sie Gott allein oder dem Priester beichten wollten.

Ueberhaupt mußte der Versuch, die Beichte, die man bisher nur den Pönitenten zumuthetete, als eine allgemeine Pflicht auf die

---

[4]) Bei W. fol. 360 ff. 388 ff. Ebenso in wörtlicher Uebereinstimmung Alkuin und mit derselben Begründung de divinis officiis cap. 13. de jejunio. l. c. fol. 473.

[5]) l. c. 12. §. 7. bei W. fol. 196.

[6]) Can. Gregorii c. 38. fol. 164. Capit. Dacheriana c. 58 und c. 150. fol. 150. 158. Cummean. c. 14. §. 13. fol. 493.

[7]) Et hoc »necessarium« in quibusdam codicibus non est.

Gläubigen auszudehnen, wie sehr ihn auch die Richtung der Zeit begünstigte, Mißstimmung hervorrufen und auf Widerstand stoßen. Den Einsichtsvolleren konnte es nicht entgehen, daß man sie ihrem eigentlichen Richter zu entziehen und vor ein menschliches Forum zu stellen beabsichtigte. Daß wir über einen solchen Widerstand nur wenige Nachrichten haben, erklärt sich leicht durch die Dürftigkeit der geschichtlichen Quellen gerade in jener Zeit, in welcher sich der Uebergang zur erweiterten Sitte anbahnte, und durch den Umstand, daß wir die Aufzeichnung der Begebenheiten fast allein den Geistlichen zu verdanken haben. Doch lassen uns einige noch vorhandene Denkmähler darüber nicht in Ungewißheit. So klagt z. B. Alkuin in einem Briefe an die Priester in Languedoc, der gerade diesen Gegenstand behandelt. „Man sagt", so schreibt er, „Niemand von den Laien wolle in eurem Lande den Priestern seine Beichte ablegen, — — die doch, wie wir glauben, mit den heiligen Aposteln von dem Gotte Christus die Gewalt zu binden und zu lösen empfangen haben. — — Gott also willst du, o Mensch, bekennen, dem du, du magst wollen oder nicht wollen, nicht verborgen bleiben kannst? Der Kirche Christi aber, in welcher du gesündigt hast, versäumst du die gebührende Genugthuung zu geben [8])?" Aehnliche Klagen werden wir noch im 12. Jahrhundert aus dem Munde Hugos von Sanct Victor hören. Wie tief dieser Widerstand eingriff und wie er selbst von Geistlichen muß unterstützt worden sein, zeigt uns der 33. Canon der zweiten Synode von Chalons vom Jahre 813, die es sich angelegen sein ließ diesen Gegensatz auszugleichen. Er lautet: „Einige behaupten, man müsse Gott allein die Sünden bekennen, Andere aber sind der Meinung, man müsse sie den Priestern beichten." Die Synode vermittelt die Streitfrage auf folgende Weise: „Beides geschieht nicht ohne Frucht in der heiligen Kirche. Daher laßt uns unsere Sünden Gott bekennen, der sie vergiebt, und mit David sprechen: Ich habe meine Sünden dir kund gethan (Ps. 32, 5). Nach der Anweisung (institutio), die uns der Apostel giebt, lasset uns unter einander unsere Sünden bekennen und für einander beten, daß wir gesund werden (Jac. 5, 16). Die Beichte also, die Gott abgelegt wird, tilgt die Sünden, die aber, welche vor dem Priester geschieht, belehrt uns, wie die Sünden getilgt werden. Denn Gott, der Urheber unseres Heils und unserer Ge-

---

[8]) Ad Fratres in Provincia Gothorum. ep. 96. (Bei Quercet. 81; bei Canisius 40. In der Ausgabe von Frobenius Tom. I. Vol. I. fol. 145.)

nesung, gewährt diese öfter durch die Wirkung seiner unsichtbaren Macht, öfter aber durch die Wirkung der Aerzte [9])." Die Kirchen=

[9]) Conc. Cabil. II. can. 33. Mansi XIV. 100. Sehr mit Unrecht behauptet Herr M. S. 69, in dieser Bestimmung sei „ausdrücklich gesagt, daß die Beichte als apostolische Institution festgehalten werden müsse;" denn das Wort institutio heißt einfach Belehrung, Anweisung, Rath. Mit noch größerem Unrechte meint er S. 70, „diese Bestimmung sei unklar und verworren," denn mit einer Klarheit und Präcision, die Herr M. in seiner Schrift überall vermissen läßt, wird hier zwischen der Thätigkeit Gottes und der des Priesters geschieden, aber freilich in einem Sinne, der zu den angemaaßten Befugnissen der heutigen römischen Kirche und ihrer richterlichen Priestergewalt an Gottes Statt einen sehr scharfen Gegensatz bildet. Mit dem größten Unrechte endlich bestreitet er die kritische Zuverlässigkeit der Textesrecension bei Mansi, wenn er S. 70 mir vorrückt: „Ich bemerke nur noch, daß hier einmal die Kritik des Herrn Steitz am rechten Ort gewesen wäre, indem die zuverlässigsten Quellen (das Pönitentiale Theodors selbst, herausgegeben von Jac. Petit. Par. 1679), dann die ältesten Sammlungen der Canones von Burchard von Worms und Ivo von Chartres den can. 33 in einer bedeutend anderen Gestalt geben, wonach namentlich der letzte Satz so lautet: „Gott ist der Urheber des Heils meistens durch die Wirksamkeit der (Seelen) Aerzte." Wir wollen das uns zugeschobene Amt der Kritik üben, aber nicht an dem Canon, an dem sich nichts aussetzen läßt, sondern an dem völlig unkritischen Verfahren dieses römischen Gegners. Zunächst wenn selbst der Schlußsatz so hieße, wie ihn Herr M. giebt, so würde dadurch der Sinn nicht verändert, denn dieses „meistens" würde ja schon unwidersprechlich bezeugen, daß nach der Ansicht der Cabilonensischen Väter auch eine andere Heilswirkung Gottes stattfinde, nämlich die unmittelbare neben der durch das Amt des Priesters vermittelten. Sodann aber sind auch alle anderen Gegengründe des Herrn M. völlig aus der Luft gegriffen und beweisen nur, daß er von den von ihm angeführten Quellen keine jemals mit eignen Augen gesehen hat. Berardi (Canones Gratiani III. 423) sagt, dieser Canon stehe nicht im Pönitentiole des Theodor von Canterbury; Richter behauptet in seiner Ausgabe des corpus juris canonici dasselbe und beruft sich namentlich auf die d'Acherische und Petit'sche Ausgabe; daß er sich weder in der von Wasserschleben, noch in der Hildebrand'schen (Untersuchungen über die Germanischen Pönitentialbücher, Würzburg 1851) befindet, kann ich aus eigener Ansicht bestätigen. Gerade so ungegründet ist die Behauptung von M., der Schluß dieses Canons habe bei Burchard von Worms und Ivo von Chartres eine bedeutend andere Gestalt. Vor mir liegen Beide. Der Eine (decretorum lib. XIX. can. 145. Paris 1549 fol. 302 b.), wie der Andere (Ivonis Carnotensis opera omnia. Paris 1647. P. I. fol. 411. Decreti Pars XV. cap. 155. De illis, qui soli Deo peccata sua confitenda esse affirmant.) geben den Schluß ganz, wie er im 33. Canon des Cabilonensischen Concils und im 90. Canon der ersten Distinction des Gratianischen Tractats de poenitentia steht. Nur darin weichen sie von dem ersteren ab, daß sie, wie Gratian, den Anfang in folgender Weise interpoliren: Einige, wie die Griechen *(ut Graeci)*, behaupten, man müsse Gott allein die Sünden bekennen, Andere, wie fast die ganze heilige Kirche *(ut tota fere sancta ecclesia)*, sind der Meinung,

versammlung will also die Beichte vor dem Priester mit der Beichte vor Gott verbunden wissen; denn diese tilgt zwar allein die Sünde, aber jene zeigt dazu den Weg, denn der Priester lehrt wie, d. h. durch welche Satisfactionen man zu der Tilgung der Sünde und zur göttlichen Vergebung gelange, und er tritt zugleich als Fürbitter ein. So wirkt Gott das Heil in einzelnen Fällen auf verschiedenem Wege, oft unmittelbar, oft erst durch den vermittelnden Rath und Beistand des Priesters. Eine Gewalt der Sündenvergebung aber, die dem

---

man müsse sie den Priestern beichten.“ Auch schieben alle drei den Cabilonensischen Canon dem Theodor von Canterbury unter, was, wie Berardi und Richter mit Grund vermuthen, auf einer Verwechslung mit dem sogleich anzuführenden Theodulf von Orleans beruht. Herr M. hat also geurtheilt, wie der Blinde von der Farbe. Gesetzt aber auch, Burchard, Ivo und Gratian hätten den Schluß des Canons in einer bedeutend anderen Gestalt, was würde dieß beweisen? Ueber die Kritiklosigkeit dieser drei, von denen keiner aus ursprünglichen Quellen geschöpft und der Spätere immer dem Früheren blindlings gefolgt ist, kann doch wohl kein Zweifel bestehen. (Vergl. Aug. Theiner über Ivos vermeintliches Decret. Mainz 1832. Wasserschleben Beiträge zur Kenntniß der Vorgratianischen Kirchenrechtsquellen. Leipzig 1839.) Bedürfte es jedoch für die Aechtheit des Cabilonensischen Canons irgend eines äußeren Beweises, so würde dieser leicht durch die Vergleichung mit den capitularia regum Francorum ed. Baluzius. Vol. II. Additio III. c. 57. fol. 1167. zu führen sein, wo er sich in seiner ursprünglichen Textesrecension wieder findet. Ist es aber nicht eine wahre Effronterie des Herrn M., die seinem römisch-priesterlichen Charakter wenig Ehre macht, wenn er sich so keck auf Theodor von Canterbury, Burchard und Ivo beruft, die ihm niemals zu Gesicht gekommen sind, und es noch oben drein S. 71 wagt, Andere der Gelehrtthuerei und Charlatanerie zu beschuldigen? Es erweckt wahrlich kein günstiges Vorurtheil für die gerühmte Weisheit der katholischen Büchercensur, daß der hochwürdige Bischof von Paderborn einem Machwerk, das Ungründlichkeit mit Impertinenz in so augenfälliger Weise verbindet, seine bischöfliche Genehmigung zum Drucke nicht versagt hat. Oder soll am Ende gar auch dieser Kämpe unter seinen Glaubensgenossen als »defensor fidei« gelten? Wie konnte aber, wird der Leser fragen, ein so gelehrter Professor auf eine so falsche Fährte gerathen? Ich glaube auch dieses Räthsel lösen zu können. Der verstümmelte Schluß des Canons findet sich in der Note der römischen Correctoren zum 90. Canon der 1. Dist. des Gratianischen Tractats. Diese beginnt mit den Worten: „Auch Burchard und Ivo führen dieses Capitel aus dem Pönitentiale Theodors an. In den zugefügten Capitularien c. 58 lautet es so u. s. w.“ Die letzteren Worte hat Herr M. mißverstanden und auf Burchard und Ivo bezogen, während die römischen Correctoren darunter ohne Zweifel die Zusätze (Additiones) zu den fränkischen Capitularien verstanden. Ihre Abweichung am Schlusse des Canons erklärt sich wohl einfach aus dem Umstande, daß sie noch keine so kritisch berichtigte Ausgabe derselben, wie die Baluzische, benutzen konnten. So üben wir in Frankfurt die Kritik; im bischöflichen Priesterseminar zu Paderborn scheint man es anders zu treiben. Nun ländlich, sittlich!

Priester übertragen wäre, ist durch diese Auffassung völlig ausgeschlossen. Dieselbe Anschauung finden wir im Wesentlichen wieder in dem Capitulare des Bischofs Theodulf von Orleans. Dieser schreibt an die Priester seiner Diöcese im Jahre 797: „Täglich müssen wir Gott in unserem Gebete entweder ein- oder zweimal, oder so oft wir mehr können, unsere Sünden bekennen. — Denn die Beichte, die wir dem Priester ablegen, gewährt uns die Beihülfe, daß wir auf ihren heilsamen Rath durch die heilbringenden Uebungen der Buße oder in gemeinsamen Gebeten die Flecken der Sünde tilgen. Die Beichte aber, die wir vor Gott thun, hilft uns so, daß jemehr wir unserer Sünden eingedenk sind, desto mehr vergißt ihrer Gott und umgekehrt, je mehr wir sie vergessen, desto mehr gedenkt ihrer Gott [10])." Wer so schreibt, giebt zwar die Zweckmäßigkeit der Beichte zur Sündenvergebung zu, aber ihre Nothwendigkeit behauptet er nicht. Diese wichtige Scheidung zwischen dem, was Gott, und dem, was der Kirche gebührt, begegnet uns auch in einer schönen Stelle der Vorrede, womit Halitgar, Bischof von Cambray, um das Jahr 830 sein Pönitentiale einleitet und auf welche Neander aufmerksam macht [11]). Sie lautet: „Wo ein solches Verbrechen begangen worden ist, daß der Thäter von dem Leibe Christi getrennt werden muß, kommt bei der Bußübung nicht sowohl das Maaß der Zeit, als des Schmerzes in Betracht, das zerknirschte und gedemüthigte Herz aber verachtet Gott nicht. Weil jedoch der Schmerz des Herzens einem Andern verborgen bleibt, so werden mit Recht von den Vorstehern der Kirche Bußtermine festgesetzt, damit auch (etiam) der Kirche, in welcher die Sünden vergeben werden, eine Genugthuung geleistet werde [12])." Allein Neander übersah, daß dieser Ausspruch nicht dem Halitgar, sondern dem Augustin [13]) angehört und von jenem nur mit mehreren andern Aussprüchen dieses Kirchenvaters in der Vorrede zusammengereiht wurde. Doch bleibt es immerhin beachtenswerth, daß hervorragende Kirchenlehrer noch immer jene älteren Vorstellungen mit ihrer tiefen Innerlichkeit trotz der zunehmenden Veräußerlichung des Kirchenwesens festhielten.

---

[10]) Theodulfi Episcopi Aurelianensis capitulare anno 797 ad Parochiae suae sacerdotes c. 30. Mansi XIII. 1002.

[11]) Kirchengeschichte 3. Bd. S. 280.

[12]) Praefatio de poenitentiae utilitate in Canisii antiquae lectiones ed. Basnage. Amsterdam 1725. Vol. II. p. II. fol. 89.

[13]) Er ist aus dem Enchiridion ad Laurentium entlehnt und findet sich daselbst im 64. cap. §. 17. Tom. VI. fol. 161. 162. Auch Canisius und Basnage haben versäumt die Stelle als augustinisch anzugeben.

§. 34.

Die dem Augustin untergeschobene Schrift über die wahre und falsche Buße.

Dieser Unterschied zwischen der göttlichen Wirksamkeit und der der Kirche schwand aber allmählig in dem gemeinsamen Bewußtsein und beide Momente flossen zusammen. Von entscheidendem Einflusse war darin eine Schrift: „über die wahre und falsche Buße," welche im 11. oder 12. Jahrhundert unter Augustins Namen geschrieben ward, die neue Richtung klar aussprach und mächtig darauf hinwirkte ihr durch die Auctorität des großen karthagischen Kirchenlehrers den Sieg zu erringen [1]). Schon daß ihre wesentlichste Sätze in das Decret Gratians, in die Sentenzen Peters des Lombarden, in die Werke der Scholastiker als ächte Aussprüche Augustins aufgenommen wurden, beweist ebenso wohl das Ansehen, in welchem sie stand, als auch den Einfluß, den sie auf die Umbildung der theologischen Anschauungen des Mittelalters übte. Wir stellen darum die Reihe theils neuer, theils veränderter Vorstellungen zusammen, durch die sie auf die Entwickelung des römischen Lehrbegriffs von der Buße einwirkte.

1) Der Priester vertritt in der Beichte Gottes Stelle; durch ihn wird Gott gebeichtet, seine Vergebung ist Gottes Vergebung. „Wer Buße thut, der thue sie völlig und lege seinen Schmerz in Thränen an den Tag. Er decke sein Leben durch den Priester Gott auf, er komme dem Gerichte Gottes durch die Beichte zuvor. — — Wem die Priester vergeben, dem vergiebt Gott. — Denn Christus sprach: Was ihr lösen werdet auf Erden, soll auch im Himmel gelöset sein, d. h. Ich, der ich Gott bin, und alle himmlische Heerschaaren und alle Heiligen in meiner Herrlichkeit erklären für gebunden und gelöset, wen ihr bindet und löset. Er sagt nicht: wen ihr für gelöset und gebunden haltet, sondern: an wem ihr das Werk der [göttlichen] Gerechtigkeit oder Erbarmung übet." (cap. 25.)

2) Der Act der Beichte selbst ist schon eine Genugthuung für die Sünde um der Scham willen, zu deren Besiegung er nöthigt; durch diesen Akt wird zwar der Sünder nicht ganz rein vor Gott, aber die begangene Todsünde verwandelt sich in eine läßliche. „Die Scham selbst empfängt einen Theil der Vergebung, denn aus Barmherzigkeit hat dieß der Herr befohlen, damit Niemand im Stillen Buße thue. Weil man freiwillig dem Priester beichtet und aus Furcht

---

[1]) Sie findet sich im Appendix des 6. Bandes der Werke Augustins fol. 711—722.

vor der beleidigten Gottheit die Scham überwindet, wird das Verbrechen vergeben; denn durch die Beichte wird zur läßlichen Sünde, was als That ein Verbrechen war; und obgleich nicht sofort die völlige Reinigung eintritt, wird doch die begangene Todsünde zur läßlichen. Denn einen großen Theil der Genugthuung hat der schon geleistet, der seine Scham beherrscht und von dem, was er begangen hat, dem Priester nichts verschwiegen hat." (cap. 25.)

3) Nach dieser Vorstellung war nun der, welcher gebeichtet und die Absolution empfangen hatte, nur noch läßlicher Sünden schuldig. Diese wirken aber nicht den Tod oder die ewigen Strafen, sondern nur zeitliche Strafen, welche durch Bußwerke, vornehmlich durch Gebet, abgebüßt werden müssen. Denn die Buße ist die Strafe, welche der Sünder an sich selbst vollzieht und durch die er die göttliche abwendet. Für die Abbüßung der nicht getilgten leichteren Sünden aber hatte schon Gregor der Große, römischer Bischof von 590 bis 604, einen Zwischenort zwischen Himmel und Hölle angenommen, wo die abgeschiedenen Seelen bis zu ihrer völligen Reinigung aufbehalten würden[2]). Diese Vorstellungen finden wir in dem Tractate über die wahre und falsche Buße eng verbunden.

„Obgleich der Bekehrte lebt und nicht dem Tode verfällt, so dürfen wir ihm doch nicht die Erlassung aller Strafe versprechen, denn wer die Frucht seiner Bekehrung [d. h. die Satisfaction für die nun zur läßlichen gewordenen Todsünde] auf die zukünftige Welt aufschiebt, muß zuvor noch gereinigt werden durch das Fegfeuer. Dieses Feuer ist kein ewiges, doch außerordentlich schmerzhaft, denn es übertrifft jede Strafe, die man jemals in diesem Leben ertragen hat. Niemals ist im Fleische, wie viel man auch gelitten haben mag, eine solche Strafe erfahren worden, obgleich die Märtyrer und viele Verbrecher außerordentliche Qualen erduldet haben. Möge daher jeder bemüht sein seine Vergehen so zu bessern [d. h. abzubüßen], daß er nach dem Tode keine Strafe mehr zu erleiden habe. Denn einige Sünden sind todtbringend, werden aber in der Buße läßlich, doch nicht sofort geheilt. Oft müßte der Kranke dem Tode verfallen, wenn ihm nicht Heilung würde, aber nicht augenblicklich tritt sie ein. Er bleibt krank zum Leben, der zum Tode erkrankt war. Wer aber ohne Buße stirbt, stirbt unbedingt und geht ein zur ewigen Qual." (cap. 34.) „Die Buße ist die Strafe, welche an sich selbst das heimsucht und rächt, was man begangen zu haben betrauert." (cap. 35.)[3])

---

[2]) Gregorii M. Dialogi IV. 39. 40. 55. (Opera omnia Paris 1705. Vol. II. fol. 442. seq. fol. 464. seq.)

[3]) Dabei die Ableitung: poenitere est poenam tenere.

4) Ueberraschend tritt uns in dieser Schrift der urchristliche Gedanke entgegen, daß auch Laien absolviren dürfen, mit derselben, nur langsameren Wirkung, als die Priester, jedoch wird die Zulässigkeit dieser Absolution auf Nothfälle beschränkt und ihre Gültigkeit theils aus dem in der Reue des Beichtenden vorausgesetzten Verlangen nach dem Priester, theils aus der Barmherzigkeit Gottes gerechtfertigt. „So groß," heißt es, „ist die Kraft, welche in dem Bekenntnißacte liegt, daß, wenn kein Priester da ist, man auch dem Nächsten beichten darf. Denn oft wird der Büßende durch Orts- und Zeitverhältnisse verhindert vor einem Priester, nach dem er Verlangen trägt, sich in Scham zu demüthigen. Hat auch der, welchem er beichtet, keine Gewalt zu binden und zu lösen, so wird doch der Beichtende, der einem Mitbruder das Bekenntniß seiner Schändlichkeit ablegt, durch sein Verlangen nach dem Priester der Vergebung würdig. Auch die Aussätzigen wurden, als sie zu den Priestern gingen, rein, noch ehe sie zu ihnen kamen. Daraus erhellt, daß Gott das Herz ansieht, wenn man verhindert wird die Priester zu erreichen. Oft suchen Gesunde und Fröhliche sie auf, aber ehe sie zu ihnen kommen, sterben sie. Doch Gottes Barmherzigkeit waltet überall, er weiß die Gerechten zu verschonen, wenn auch nicht so schnell, als wenn sie von einem Priester gelöset würden." (cap. 25.)

5) Doch zeigt sich noch darin der sittliche Ernst der alten Zeit, daß einer Buße, die aus bloßem Schmerze über die äußeren Folgen der Sünde entspringt, jede Wahrheit, jede Aussicht auf Vergebung abgesprochen wird. Nur wenn sie völlig freiwillig aus dem Glauben und der Liebe hervorgeht, ist sie wahr und von Erfolg begleitet. „Es giebt solche, welche um der gegenwärtigen Strafe willen ihre Sünden bereuen. — Hört die Strafe auf, so kehren sie zu ihren Verbrechen zurück. Solche Buße, die nicht aus dem Glauben, nicht aus der Liebe, nicht aus der [inneren] Einheit [mit der Kirche] kommt, bleibt unfruchtbar und wird nicht von der Barmherzigkeit angenommen. Sie reinigt nicht das Gewissen, tilgt nicht die Vergehungen. Sie darf keine Vergebung hoffen." (cap. 23.)

§. 35.

Gratians Tractat über die Buße.

Gratian und Peter der Lombarde, beide um die Mitte des 12. Jahrhunderts stellen den Wendepunkt dar, an welchem die alte und die neue Richtung noch einmal zusammenstoßen und zwar so, daß Gratian nach der ersteren Seite zu neigen scheint, Peter der Lombarde

aber mit Entschiedenheit den entgegengesetzten Standpunkt ergreift, aber gleichwohl noch zu der bereits siegreichen Entwickelung des Dogma in einem sehr bestimmten Gegensatz steht. Meine Auffassung des Gratianischen Tractats über die Buße habe ich bereits gegen den Mainzer Laien hinlänglich gerechtfertigt [1]); da indessen auch Herr M. sie S. 62—69 bestreitet, und zwar mit weit mehr persönlicher Gereiztheit, als wirklichen Gründen, werde ich nochmals diesen Gegenstand erörtern.

Gratian, Camaldulensermönch im Kloster San Felice zu Bologna, vollendete um das Jahr 1150 ein großes Werk über das Kirchenrecht. Er hatte sich die Aufgabe gestellt die verschiedenartigsten Rechtsbestimmungen, wie er sie in den früheren Sammlungen vorfand, zu vereinigen und ihren Widerspruch auszugleichen. Daher der Titel: concordantia discordantium canonum, d. h. die Ausgleichung der widersprechenden kirchlichen Rechtsbestimmungen. Dieses Decret, wie man es gewöhnlich nennt, ist in das corpus juris canonici, das päpstliche geistliche Gesetzbuch aufgenommen worden und macht fast die Hälfte desselben aus. Es wurde während des Mittelalters den öffentlichen Vorlesungen zu Grunde gelegt und genoß außerordentliches Ansehen, daher wurde es frühzeitig glossirt, d. h. die bedeutendsten Rechtslehrer versahen es mit Anmerkungen, die einen fortlaufenden Commentar dazu bilden.

Im zweiten Theile nun (causa XXXIII. qu. III.) findet sich die Abhandlung über die Buße. In der ersten Distinction wirft Gratian die Frage auf, ob Jemand durch bloße Reue und geheime Genugthuung, ohne (absque) mündliche Beichte Gott genügen könne. „Denn," so fährt er fort, „es giebt Leute, welche behaupten, ein Jeder könne die Vergebung seiner Sünden auch **ohne** das der Kirche abgelegte Bekenntniß und ohne den priesterlichen Richterspruch verdienen." Die Bedeutung dieser Frage ist der erste Streitpunkt zwischen mir und Herrn M. Dieser meint nämlich S. 64, daß es sich in der Abhandlung des Gratian nicht darum handele, ob die Beichte nothwendig sei oder nicht, sondern nur wo der eigentliche Moment, der Zeitpunkt der Sündenvergebung liege, ob in der inneren Reue oder in dem Bekenntniß, dem äußeren sacramentalen Akt. Allein Herr M. verwechselt offenbar die Art, wie Gratian in seiner Begründung zu Werke geht, mit dem zu beweisenden Satze selbst. Denn wenn dieser im Verlaufe der Abhandlung mehrmals ante confessionem sagt, wenn er z. B. zu can 37 von dem, welcher durch die Liebe vom Tode der Sünde

[1]) Die Mainzer Laientheologie S. 4—14.

erstanden ist, bemerkt: „Also ist er durch die Gnade vor dem Bekenntniß der Sünde gut geworden," so gehört dieß zu dem Gange seines Beweises. Um nämlich darzuthun, daß die Beichte nicht nothwendig sei, weist Gratian nach, daß selbst in den Fällen, wo Reue und Beichte verbunden sind, dennoch nicht die Beichte die Sündenvergebung verdiene, sondern die Reue, und daß somit die Sündenvergebung auch ohne Bekenntniß möglich sei. Das spricht er selbst ganz unverhohlen zu can. 36 in folgenden Worten aus: „Denn wenn wir vor dem Bekenntniß, wie bewiesen ist, durch die Gnade auferstanden und Kinder des Lichts geworden sind, so liegt es klar am Tage, daß durch die bloße Reue im Herzen, ohne Bekenntniß des Mundes die Sünde vergeben wird." Der Satz: Sündenvergebung vor der Beichte, ist demnach der begründende und seine Consequenz ist die Sündenvergebung ohne Beichte [2]). Aus dem Momente, in welchem die Sündenvergebung eintritt und der vor die Beichte fällt, folgert Gratian, daß auch die letztere zur Sündenvergebung nicht nothwendig sei. So haben auch unbefangene ältere katholische Gelehrte, wie wir sehen werden, immer den Gratian verstanden. Nur die neuere Theologie und mit ihr Herr Michelis wollen uns auf der Grundlage einer die einfache Wahrheit verwirrenden jesuitischen Deutung [3]) überführen, daß weiß schwarz sei.

Der zweite Streitpunkt dreht sich um die Frage, ob dieß die persönliche Ansicht Gratians gewesen sei, oder ob er damit bloß eine zu seiner Zeit existirende Meinung, etwa die Peters des Lombarden, referirt habe. Herr M. behauptet das Letztere und charakterisirt mich als einen „entweder unwissenschaftlichen und dann zugleich unbeschreiblich leichtsinnigen, oder einen geradezu unredlichen Menschen," weil ich das Erstere annehme. Ich werde daher die Gründe meiner An-

---

[2]) Auch Klee faßt die im ersten Theile des Tractates entwickelte Ansicht ganz so auf, wie wir. Er sagt S. 14: „Zur Zeit des Gratian ward unter den Theologen gefragt, ob die vollkommene Reue und geheime Genugthuung ohne Beichte vor dem Priester nicht hinreiche, um Gottes Gnade wieder zu erlangen."

[3]) Gregorius von Valentia nämlich hat schon in dem vierten Theile seines Werkes: Commentar. Theolog. Ingolstadt 1697. (disp. 7. qu. 9. punct. 2. in 3 Thom. part.) fol. 1668 die Frage Gratians so gefaßt und darauf hingewiesen, die 5 ersten Canones der Dist. I. bewiesen nur, daß bisweilen der Mensch auch schon vor der actuellen Beichte, die zu festgesetzter Zeit dem Priester abgelegt werden müsse, die Rechtfertigung empfange, wenn er nämlich mit wahrer Herzensreue seine Sünde Gott bekenne. Schade, daß nicht auch die römischen Correctoren und Berardi solchen Scharfblick hatten, sie würden dann nicht so unbefangen gewesen sein!

nahme auseinandersetzen. Nachdem Gratian von can. 1 bis 37 die Ansicht, „daß man die Vergebung der Sünden auch ohne das der Kirche abgelegte Bekenntniß und ohne den priesterlichen Richterspruch verdienen könne — eine Ansicht, die, wie wir aus Hugo von St. Victor sehen werden, allerdings noch im 12. Jahrhundert sich bei Vielen geltend machte — mit verschiedenen Auctoritäten bewiesen hat und so zu dem Resultate gekommen ist: „die Beichte geschieht also um die Buße zu zeigen, nicht um die Vergebung zu erlangen," wendet er sich zu der entgegengesetzten Meinung, die er von can. 38—89 behandelt und in den Worten darlegt: „Andere bezeugen das Gegentheil, indem sie sagen, ohne mündliches Bekenntniß und werkthätige Genugthuung könne Niemand von der Sünde gereinigt werden, wenn er die Zeit zur Genugthuung gehabt hat." Bis dahin, sieht man, hat Gratian nur über das Für und Wider dieser Frage objectiv referirt und die Gründe für beide Ansichten gegenübergestellt; man könnte demnach geneigt sein mit Herrn M. S. 67 zu behaupten, daß er persönlich der letzteren Ansicht zugethan gewesen sei, weil er sie zuletzt behandelt und Manches zur Widerlegung der ersteren anführt. Allein dem steht denn doch sehr entschieden das sogenannte Dictum am Schlusse des can. 89 entgegen, in welchem Gratian geradezu erklärt: „Wir haben in der Kürze dargethan', auf welche Auctoritäten und Gründe sich jede dieser beiden Meinungen von der Genugthuung und der Beichte stützt, und überlassen es nun dem Urtheil des Lesers, welcher er den Vorzug geben will. Jede hat das Ansehen weiser und frommer Männer für sich [4]." Dieser Ausspruch ist das Durchschlagende in der ganzen Frage, er beweist, daß Gratian es jedem freiläßt die Nothwendigkeit der Beichte zur Sündenvergebung anzuerkennen oder zu verwerfen, daß also diese Frage zu seiner Zeit noch eine offene war, weil sie noch durch kein allgemeines Kirchengesetz ihre Erledigung gefunden, oder weil die vierte Lateransynode unter Innocenz III. noch nicht entschieden hatte. Was sagt nun aber Herr Michelis zu diesem Dictum? wie sucht er an der gefährlichen Klippe vorüberzukommen? Er beobachtet dieselbe schlaue Taktik, welche die

[4]) Wenn nach diesem Dictum Gratian in folgender Weise fortfährt: Darum sagt can. 90 Theodor von Canterbury: Einige, wie die Griechen, sind der Meinung, man müsse Gott allein die Sünden beichten, Andere, wie fast die ganze heilige Kirche, man müsse sie den Priestern bekennen u. s. w., so zeigt dieser aus Burchard und Ivo entlehnte interpolirte Cabilonensische Canon unwidersprechlich, daß Gratian nicht die Frage nach dem Eintritt des Moments der Sündenvergebung, sondern nach der Nothwendigkeit der Beichte aufgeworfen und besprochen hat.

römische Theologie meist bei dieser Gelegenheit einhält, welche auch der Mainzer Laie, der Verfasser der Randbemerkungen [5]), als die wirksamste Defensive ansah — er drückte fest seine Augen zu und ging vollkommen unangefochten an der verfänglichen Stelle vorüber!!

Aber welcher dieser beiden Ansichten war nun Gratian persönlich zugethan? Ohne eigene Meinung kann er doch wohl nicht gewesen sein, wenn er auch sich öffentlich nicht zu entscheiden wagte? Wir haben gesehen, welchen Einfluß Pseudo-Augustinus der Beichte auf die Sündenvergebung einräumte; diese Sätze hatten sowohl in die Abhandlung Gratians, als in die Sentenzen Peters des Lombarden Eingang gefunden [6]); die Meinung, daß ohne Beichte die Sünden nicht vergeben werden könnten, war gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts, wie wir bei Hugo von St. Victor sehen werden, schon die siegreiche. Das zeigt auch deutlich der Gang, den Gratian bei seiner durchaus objectiv gehaltenen Erörterung über den Stand der Frage zu seiner Zeit einhält. Hätte er nun selbst diese Ueberzeugung getheilt, so konnte er dieses Dictum unmöglich hinzufügen. Somit sehen wir uns zu der unabweisbaren Folgerung genöthigt, daß er für seine Person noch festhielt an der Ansicht, nicht die Beichte, sondern die Reue sei das nothwendige Moment in der Sündenvergebung; daß er aber diese Ansicht nicht gegen die allgemeine Richtung der Zeit, die sich für das Gegentheil entschied, vertreten wollte. Dieß mögen auch die Gründe sein, welche Gieseler und Hase [7]) bestimmt haben gerade so zu urtheilen, wie ich.

Aber, so wendet Herr M. S. 62 ein, „man denke sich nur, in dem in der Kirche so hoch angesehenen Decretum des berühmten Kirchenrechtslehrers Gratian, welches einen Haupttheil des canonischen Rechts ausmacht, soll sich ein Ausspruch finden, der mit dürren Worten in Frage stellt, ob das Bekenntniß der Sünder nothwendig sei?“ Wenn Herr M. nach allem Gesagten daran noch zweifelt, so nehme er gefälligst von der Bemerkung Einsicht, welche die römischen Correctoren, diese vom Papste selbst zur Revision des Decretes niedergesetzte Commission, dem Dictum Gratians nach can. 89 beifügten. Sie sagen nämlich: „Es ist als zweifellos und durchaus zweifellos festzuhalten, daß die sacramentale Beichte der Todsünden noth-

---

[5]) Katholische Randbemerkungen zu einigen Erscheinungen der neuesten antikatholischen Literatur ꝛc. Mainz 1853. S. 55—74.

[6]) Gratian c. 88. Peter der Lom. Sentent. lib. IV. Distinct. 17. D.

[7]) Gieseler Kirchengesch. 2. B. 2 Th. 3. Aufl. §. 81 not. a S. 480. 481. Hase Lehrbuch der ev. Dogmatik. 2. Aufl. 1838. §. 238, S. 594. 595.

wendig sei, so wie, daß sie in der Weise und zu der Zeit geleistet werden müsse, wie es das Tridentiner Concil nach andern Kirchenversammlungen festgesetzt hat." Berardi bemerkt: „Der berühmte Irrthum Gratians ist am Schlusse des 89. Canon ausgesprochen. Denn nachdem er im Vorhergehenden untersucht hat, ob die Beichte vor dem Priester für nothwendig zu erachten, oder ob es genug sei vor Gott die Sünden zu bekennen, läßt er die Frage zuletzt unentschieden und stellt ihre Beantwortung dem Urtheile des Lesers anheim. Mit Recht haben darum die Correctoren ihren Tadel hinzugefügt [8])." Die römischen Correctoren und Berardi scheinen also doch das Dictum Gratians nicht für so unverfänglich gehalten zu haben, wie Herr Michelis? „Die katholische Kirche mit ihrer Beichtanstalt scheint also doch in diesem Decretum Gratiani die Schlange an ihrem eignen Busen genährt zu haben?" (S. 62.) freilich nicht „ohne es zu wissen," da die Unwissenheit lediglich dem Herrn M. zur Last fällt. Und wenn dieser nun in höchst ergötzlichem Pathos ausruft: „Aber still, Herr Steitz, nicht zu frühe triumphirt, es giebt noch Schlangenbeschwörungen und eine solche ist das Wort, das ich nun sprechen werde," so wird, denke ich, der verständige Leser mit mir begreifen, daß die Schlangen- (vielleicht auch Teufels-?) Beschwörungen, wie sie Herr M. im bischöflichen Theodorsseminare betreibt, nicht sehr wirksam sein können.

Wenn übrigens Herr M. S. 67 von einigen gegründeten Zweifeln, die angeblich gegen die Aechtheit dieses Tractats von der Buße erhoben worden sind, so wie S. 68 von manchen Unklarheiten redet, an welchen diese Abhandlung leide, so gesteht er damit ein, daß doch nicht Alles, was Gratian gesagt, in die Michelis'sche Erklärung aufgehe und nicht alle Schwierigkeiten sich auf diesem Wege erledigen lassen. Gerade so hat er es bei dem Cabilonensischen Canon 33 gemacht. Ich sehe in dieser ganzen Abhandlung auch nicht eine Unklarheit, alles schließt sich enge zusammen und ganz befriedigend ab, wenn man nur nicht künsteln, sondern Gratians Worte nach ihrem einfachsten und natürlichsten Sinn verstehen will. Auch an der Aechtheit des Tractats läßt sich nicht zweifeln. Für diese spricht nämlich nicht bloß die Berücksichtigung, welche ihm Thomas und Bonaventura gewidmet, die Sorgfalt, womit ihn vorzüglich Laurentius Hispanus glossirt, sondern auch namentlich die Benützung durch den gleichzeitigen Peter den Lombarden. Denn daß nicht Gratian die Sentenzen des Lombarden, sondern umgekehrt dieser den Tractat des Decretes benutzt

---

[8]) a. a. O. Tom. III. S. 423.

hat, scheint schon eine oberflächliche Vergleichung [9]) darzuthun. Mit diesen Thatsachen aber beseitigt sich jeder Anstand, den man an der Aechtheit nehmen könnte, von selbst.

§. 36.

Peter der Lombarde über die Buße.

Die gallicanischen Canonisten Peter und Franz Pithou bemerken in ihrer Ausgabe des corpus juris canonici zu dem Dictum Gratians: „Diese Frage hat Gratian unentschieden gelassen, aber sie ist durch das Lateranconcil entschieden worden". Diese Entscheidung wurde vorbereitet durch Peter den Lombarden. Dieser ausgezeichnete Mann, mit welchem die erste Periode der Scholastik schließt, gebürtig aus Novara in der Lombardei, war Lehrer an der Universität Paris, seit 1159 Bischof daselbst und starb 1164. Er schrieb ein Werk libri quatuor Sententiarum, in welchem er in ähnlicher Weise, wie Gratian als Kirchenrechtslehrer, auf dem Gebiete der Dogmatik die entgegenstehenden Aussprüche der Väter zu vermitteln und eine Ausgleichung zu erzielen strebte — ein Werk, das sich durch die Besonnenheit des theologischen Geistes und durch die Fülle des verarbeiteten Stoffes so allgemein empfahl, daß die ganze Scholastik der zweiten Periode es ihren theologischen Vorlesungen zu Grunde legte und commentirte.

In dem vierten Buche behandelt er unter den Sacramenten auch die Buße. In der 17. Distinction wirft er drei Fragen auf. Die erste lautet: Ob ohne Genugthuung und mündliches Bekenntniß, blos um der Reue des Herzens willen, Jemanden die Sünden vergeben werden? Dieß ist augenscheinlich dieselbe Frage, welche Gratian behandelt hat. Allein die beiden Seiten des Gegensatzes bestimmen sich bei dem Lombarden schon etwas anders, als bei Gratian. Er fährt nämlich fort: „Einige sagen, daß ohne Bekenntniß des Mundes und ohne Genugthuung im Werke, *wenn er dazu die Zeit hatte*, Niemand von der Sünde gereinigt wird. Andere behaupten, daß schon *vor* dem Bekenntniß und der Genugthuung *in der Zerknirschung* des Herzens die Sünde von Gott vergeben werde, wenn nur das Verlangen [nämlich nach der Beichte] im Herzen war." Hier handelt es sich wirklich nur um den Moment des Eintritts der Sündenvergebung,

---

[9]) Distinct. 17. A. hat Peter can. 4. 5. 3. und berücksichtigt die Dicta zu can. 34. und 35. C. giebt er can. 1. 2. 31. 32. wieder; die aus can. 1. 31. 32. zu ziehenden Folgerungen widerlegt er ausführlich von seinem Standpunkte F. Besonders ist zu beachten, daß er die kritische Ungenauigkeit Gratians in der Angabe des Verf. vom can. 5. A verbessert.

die Beichte und Genugthuung werden als nothwendig vorausgesetzt, wenn auch statt des Aktes nur der Wunsch unbedingt nothwendig erscheint. Peter erklärt sich für die letztere Ansicht: „Es muß also der Büßende seine Sünden bekennen und doch wird, ehe sein Bekenntniß auf die Lippen kommt, wenn nur das Verlangen im Herzen ist, ihm die Vergebung zu Theil." (B.)

Die zweite Frage ist die, ob es genüge, Gott allein zu beichten, oder ob man auch dem Priester beichten müsse. (C.) Er antwortet darauf: „Es ist unzweifelhaft, daß man zuerst Gott und dann dem Priester die Beichte ablegen muß und daß man, wenn die Möglichkeit dazu gegeben ist, auf keinem andern Weg ins Paradies kommen kann." (D.)

Die dritte Frage endlich dreht sich darum, ob es gleichviel sei, wem man beichte, dem Priester oder dem Laien. Er entscheidet sich dafür: Wenn man einen Priester haben kann, so gebührt vor diesem die Beichte. Ist ein solcher nicht vorhanden, so kann sie auch dem Nächsten abgelegt werden. Dabei ist es bemerkenswerth, daß er alle Sünden gebeichtet wissen will, die Tod- und die läßlichen Sünden. Doch ist nur die Beichte der Todsünden vor dem Priester unumgänglich nöthig; die läßlichen können, wenn es nicht aus Verachtung des Priesters geschieht, auch einem Laien anvertraut werden. Gleichwohl hält er es für sicherer beide Arten von Sünden dem Priester zu bekennen und sich von ihm das Heilmittel rathen zu lassen. (E.) In der 16. Distinction bemerkt er (D.) in demselben Sinne: „Das Vaterunser mit Fasten und Almosen reicht zur Genugthuung für die läßlichen Sünden aus, doch nur dann, wenn einige (aliquantula) Reue vorausgeht und die Beichte, wenn dafür die Möglichkeit geboten ist, hinzukommt."

Somit fänden wir hier die Nothwendigkeit der Beichte entschieden ausgesprochen und doch tritt schon vor ihr die Sündenvergebung ein. Wie löst der Lombarde diesen Widerspruch? Er sagt: „Die Scham, [welche die Beichte abnöthigt,] hat Theil an der Erwirkung der Vergebung." (D.) Er sieht also in ihr eine, wenn auch untergeordnete Genugthuung, welche für die Sünden Gott geleistet wird, während das Hauptmoment der Genugthuung nicht in den äußeren Akten, sondern in dem inneren der Reue liegt.

Welche Bedeutung aber kann der priesterlichen Thätigkeit in der Beichte vorbehalten bleiben, wenn die subjective Thätigkeit der Beichtenden allein die Vergebung erwirkt, wenn selbst Beichte und Satisfaction nur nachfolgende und sogar durch den bloßen Wunsch zu ersetzende Momente der Sündentilgung sind, während als unbedingt

nothwendiges Moment allein die Reue gesetzt wird? Auf diese Frage giebt der Lombarde in der 18. Distinction folgende Antwort: „Gott allein vergiebt durch sich die Sünde; nur er reinigt die Seele von der inneren Befleckung und löst sie von dem selbstverschuldeten Tode. Nicht aber hat er dieß auch den Priestern übertragen. Ihnen gab er jedoch die Gewalt zu binden und zu lösen, d. h. die Menschen für gebunden oder gelöst zu erklären. Daher heilte der Herr zuerst den Aussätzigen, dann schickte er ihn zu den Priestern, damit er durch ihren Spruch für gereinigt erklärt werde. So erweckte er auch zuerst den Lazarus und übergab ihn dann, als einen bereits Lebendigen, seinen Jüngern zum Lösen. Denn obgleich Jemand schon vor Gott gelöst ist, gilt er doch vor der Kirche als solcher nur vermöge des Spruches des Priesters." (E. F.) Dieß ist die alte Ansicht, die uns bereits §. 15, S. 54 bei Hieronymus begegnete, und wirklich citirt nun der Lombarde die dort von uns besprochene Stelle aus dem Commentare dieses Vaters zum Matthäus. Aber auch Peter der Lombarde ist nicht der Erste, der sie im Mittelalter ausspricht, wir lesen sie bereits bei Hugo von St. Victor und der Ernst, womit dieser sie zu bestreiten sich angelegen sein läßt, berechtigt uns wohl zu der Annahme, daß sie damals eine weite Verbreitung gewonnen hatte.

§. 37.

Die Buße wird Sacrament.

Schon Gratian und Peter der Lombarde unterscheiden, wie wir sahen, deutlich drei Momente der Buße, nämlich die Reue (contritio) im Herzen, das Bekenntniß auf den Lippen und die Genugthuung durch die That. Diese Unterscheidung war zuerst durch Hildebert (anfangs Bischof zu Mans, dann Erzbischof zu Tours, starb 1134) fixirt worden. Er sagt in einer Rede: „Die vollkommene Reue besteht in drei Stücken, in der Zerknirschung (compunctio) des Herzens, dem Bekenntniß des Mundes, der Genugthuung der That." Der letzteren giebt er folgende nähere Bestimmung: „Die Genugthuung besteht hauptsächlich in drei Dingen, dem Fasten, dem Gebet und dem Almosen. Das Fasten ist ein zwiefaches, ein leibliches und ein geistliches, durch jenes enthalten wir uns von den Speisen, durch dieses von den Lastern. —— Auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem Gebete des Mundes und dem Gebete des Herzens. Das Gebet der Lippen richtet nichts ohne das Ringen der Seele aus. —— Auch das Almosen ist zwiefacher Art, leiblicher und geistlicher. Jenes öffnet die Hand und kommt den Dürftigen zu Hülfe. Dieses bessert den Irrenden und

vergiebt (absolvit) dem Fehlenden. — — Denn wer den fehlenden Bruder von dem Irrthume seines Weges bekehrt, wie Jacobus sagt, wird des Bruders und seine eigene Seele retten. Wer jedoch dem Bruder, der gegen ihn sündigt, vergiebt, nicht bloß sieben, sondern siebenzig siebenmal, verdient, daß der Herr ihm vergebe. — — Weder nützt das Fasten ohne Almosen, noch bringt das Gebet zum Himmel, wenn es nicht zwei Flügel hat, nämlich das Fasten und das Almosen. Durch das Gebet werden die Begierden des Fleisches in uns ertödtet, durch das Almosen erleichtern wir die Noth Anderer. Vergebens breitest du im Gebete die Hände zu Gott aus, — — wenn du sie nicht nach Kräften dem bittenden Armen entgegenstreckst[1])."

Dem Gratian hatte von den drei Momenten der Buße, wie sie Hildebert aufstellte, nur das erste, die Reue des Herzens, unbestreitbare Nothwendigkeit. Peter der Lombarde entwickelt diese Ansicht weiter; er behauptet auch die Nothwendigkeit der Beichte und der werkthätigen Genugthuung, wenn für beides die Möglichkeit vorhanden ist; nur wo diese fehlt, genügt ihm statt des äußeren Aktes der innere Wunsch oder das Votum. Aber er bringt noch eine viel wichtigere Bestimmung hinzu: er sieht in der Buße eins der sieben Sacramente der Kirche. Bis dahin war man nämlich über die Zahl der Sacramente schwankend gewesen. Chrysostomus kannte nur zwei Sacramente, durch welche die Kirche bestehe[2]). Johannes von Damascus behandelte in der Lehre von den Mysterien nur Taufe und Abendmahl[3]). Pseudo-Dionysius der Areopagite und Theodorus Studita zählten sechs auf; darunter nur vier der späteren römischen Kirche, nämlich Taufe, Abendmahl, Firmung und Priesterweihe[4]); Rabanus Maurus und Paschasius Radbertus kennen nur Taufe und Abendmahl[5]); Bernhard von Clairveaux nannte die Fußwaschung das Sacrament für die täglichen

---

[1]) In Quadragesima Sermo IV. Hildeberti Turonensis opera ed Anton. Beaugendre. Paris 1708. fol. 324 seq.

[2]) Hom. 85. in Joann. §. 3. Tom. VIII. fol. 507. ed. Montfaucon.

[3]) De fide orthodoxa IV. 13. Joannis Damasceni opera ed. Lequien. Paris 1712. Tom. I. fol. 266 seq.

[4]) Siehe oben §. 18.

[5]) Rabanus Maurus de institut. clericorum. I. 24. Opera ed. Pamelius Tom. VI. fol. 8—12. Paschasius Radbertus de corp. et sanguine c. 3. Bibl. patrum maxima. Tom. XIV. 732 seq. Sie setzen baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Meier (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Gießen 1840, S. 221. §. 86) macht jedoch die treffende Bemerkung: „Rabanus und Paschasius nennen nicht vier, sondern nur die vier Bestandtheile von zwei Sacramenten, die auch Hildebert von Tours (Sermo 84) allein als solche anerkennt."

Sünden[6]). Bei Hugo von St. Victor verliert sich ihre Zahl in eine unbestimmte Vielheit. Otto von Bamberg würde der erste sein, bei welchem sich die sieben Sacramente in bestimmter Abscheidung nachweisen lassen, aber seine Biographie ist vielleicht jünger, als die vier Sentenzenbücher des Lombarden[7]). Diesen haben wir also als den Vater dieses Lehrbegriffs anzusehen[8]). Durch seinen Einfluß wurde

---

[6]) Sermo in coena Domini. Opera Venetiis 1726. Tom. 2. p. 176.

[7]) Vita S. Ottonis in Canisii lectiones ed. Basnage. T. III. p. II. p. 61 seq.

[8]) Zwar sagt Herr M. S. 70: „Weil ich mit dem Schlusse dieses Paragraphen eben auf pag. 11 des Steitz'schen Schriftchens stehe, auf welcher derselbe den Irrthum, als ob Peter der Lombarde oder wer sonst in jener Zeit zuerst die Buße zu den Sacramenten gezählt, auftischt, — so will ich mit Bezug darauf nur im Vorübergehen bemerken, daß ich unter der Bedingung dem Herrn Steitz zugestehe, daß Peter Longob. zuerst die sieben heiligen Sacramente in die katholische Kirche eingeführt, wenn Herr Steitz seiner Seits mir zugesteht, daß jener Alexandrinische Grammatiker, welcher zuerst die acht Redetheile in der Grammatik aufgestellt, diese Redetheile erfunden oder in die Sprache eingeführt habe. Ueber das Zutreffende dieses Vergleichs mag Herr Steitz und wer sonst noch an jenen Irrthum glaubt, des Näheren nachdenken." Wir haben darüber nachgedacht und gefunden, daß, obgleich der Herr Professor nach seinem zuversichtlichen Tone zu schließen, etwas sehr Gescheides und Wichtiges gesagt zu haben glaubt, sein Vergleich dennoch ein sehr hinkender und wenig zutreffender ist. Weil also die Redetheile früher vorhanden waren, als die Grammatiker sie unterschieden, darum erkannte man schon sieben Sacramente an, ehe sie der Lombarde zusammenstellte? Ich sehe in diesen Dingen keinen Zusammenhang, in diesem Schlusse keine Consequenz. Allerdings hatte die Kirche früher schon die sämmtlichen Handlungen, die der Lombarde als die sieben Sacramente bezeichnet, darum kann er sie so wenig erfunden oder eingeführt haben, als jener die Redetheile, aber mehrere derselben hat er zuerst unter dem Begriffe des Sacraments von den übrigen Cultushandlungen abgeschieden und ihnen damit einen veränderten Charakter beigelegt. Wollte man annehmen, die Kirche habe schon von Anfang an mit Bewußtsein sieben Sacramente festgehalten, als die von Gott verordneten, von Christus eingesetzten, von den Aposteln überlieferten Gnaden- und Rechtfertigungsmittel, so bleibt damit die Thatsache unvereinbar, daß elf Jahrhunderte hindurch kein einziger der zahllosen Schriftsteller dieses Bewußtsein ausgesprochen hat, wie oft sich auch dazu Gelegenheit bot; auch streitet gegen diese Annahme, daß manche Väter sechs oder mehr Sacramente zählen und unter diesen solche, welche die heutige römische Kirche verwirft, während andere von ihr angenommene fehlen. Oder sollen diese Handlungen Sacramente gewesen sein, ohne daß man sich ihres sacramentalen Charakters bewußt war? Dann können sie auch nach römischer Lehre damals noch nicht sacramentlich gewirkt haben. Denn dieser ist die sacramentale Wirkung durch die Intention des Priesters wesentlich mitbedingt, der Priester konnte aber nicht die Absicht haben ein Sacrament mittelst einer Handlung zu vollziehen, in der weder er, noch seine Zeit ein solches erkannte. Die Sache stellt sich also so: Wenn Aristo-

die schwankende Anschauung der früheren Zeit fixirt und unter eine feste Regel gestellt. Das Concil von Florenz sanktionirte im Jahre 1439 die Siebenzahl der Sacramente. Allmählig betrachtete man diese als eine ursprüngliche, von den Aposteln überlieferte Institution Christi. Peter der Lombarde bestimmte, nach dem Vorgange Hugos von St. Victor (vergl. §. 38), den Begriff des Sacramentes dahin, daß es ebensowohl das sichtbare Bild, als die bewirkende Ursache der unsichtbaren Gnade sei[9]) (lib. IV. Dist. I. B.), obgleich er in Abrede stellte, daß die Gnade an die Sacramente so gebunden sei, daß sie nicht ohne dieselben wirken könne (D.). Damit war denn freilich die Nothwendigkeit derselben von vornherein aufgehoben und die ganze wissenschaftliche Behandlung mußte sich auf den Nachweis der Zweckmäßigkeit beschränken.

Eine große Schwierigkeit machte ihm dabei die Anwendung des Begriffes auf die Buße. Er unterscheidet die innere und äußere Buße. Nur bei der ersteren ist ihm die Durchführung der beiden Momente seines Sacramentsbegriffes gelungen. Nämlich der innere Vorgang der Reue mit Allem, was sich daran knüpft, ist ihm zugleich Bild und bewirkende Ursache der Vergebung. Der äußere Vorgang dagegen, zu welchem er wohl außer der Beichte und Genugthuung die priesterliche Absolution rechnete (quod exterius geritur), ist ihm bloßes Bild der Reue und Sündenvergebung, nicht zugleich die wirkende Ursache derselben (Dist. XXII. C.). Nach dieser Seite ließ er also die Lehre von dem Bußsacrament unvollendet und ihre Fortbildung blieb der späteren Scholastik vorbehalten. Bei der Ehe kam er über die symbolische Seite des Sacraments nicht hinaus (Dist. XXVI. F.). Gerade diese dialectischen Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte und die er nicht zu überwinden wußte, sprechen klar für die Neuheit des ganzen Lehrbegriffes.

---

teles drei, die Stoiker vier, Dionysius von Halikarnaß acht Redetheile unterschieden, so wurde dadurch der Kraft dieser Redetheile weder etwas gegeben, noch benommen; wenn dagegen der Lombarde Handlungen, die man sonst nur als kirchliche Gewohnheiten und Gebräuche betrachtete, Sacramente nannte, so wurde ihnen damit eine Dignität und eine Wirksamkeit beigelegt, die man darin früher nicht voraussetzte. Die Grammatiker haben nur über Vorhandenes reflectirt und seine Bedeutung erklärt; Peter der Lombarde hat die Bedeutung des Vorhandenen alterirt.

[9]) Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.

§. 38.

Hugo und Richard von St. Victor.

Doch noch von einer andern Seite her wurde die Entwickelung dieser Lehre wesentlich gefördert, wir meinen durch die Schule von St. Victor. Diese theologische Schule ist bekanntlich von Wilhelm von Champeaux im Jahre 1109 begründet worden und blühte in dem vor Paris gelegenen Augustinerkloster gleichen Namens. Ohne die Wissenschaft zu verschmähen, deren Berechtigung sie im Gegentheile ausdrücklich anerkannte und deren Pflege sie sich in großartiger Weise wiedmete, sah diese Schule doch in der einseitigen Dialectik der Scholastiker eine unfruchtbare Grübelei und suchte darum ihre Speculation mit den Bedürfnissen des Herzens und den Forderungen des Lebens in Einklang zu bringen. Freiheit der individuellen Auffassung und Achtung der kirchlichen Auctorität, dialectische Schärfe der Begriffsentwickelung und mystische Gefühlsversenkung, Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Bildung und mönchisch-asketische Strenge verschmolzen sich in ihrer Richtung, als deren geistvollste Repräsentanten wir Hugo und seinen Schüler Richard betrachten dürfen [1]).

Hugo, aus dem Geschlechte der Grafen von Blankenburg, der schon 1141 in einem Alter von 44 Jahren, also 23 Jahre vor dem Lombarden, starb, steht zu diesem in einem zwiefachen Verhältnisse. Die von ihm aufgestellten Lehrbestimmungen werden theils von Peter aufgenommen und weiter fortgebildet, wie in der Lehre von den Sacramenten; theils setzen sie auch wiederum die Anschauung des Lombarden voraus und führen das Dogma über dessen Standpunkt in entschiedenem Fortschritt der Vollendung entgegen, wie in der Lehre von der Schlüsselgewalt. Wir müssen darum dem Hugo in der Geschichte des Bußsacramentes eine besondere Stelle neben Gratian und Peter dem Lombarden anweisen.

Hugo hat den Begriff des Sacraments zuerst fixirt. Obgleich ihm derselbe noch einen so weiten Umfang hat, daß er seiner Schrift,

---

[1]) Das Verdienst auf die Bedeutung dieser Schule für die religiösen und sittlichen Bildungszustände des 12. Jahrhunderts, insbesondere in Frankreich, wieder aufmerksam gemacht zu haben, gebührt F. C. Schlosser: Vincent von Beauvais. Frankfurt 1819. 2. Th. S. 35—64. Ihr theologischer Charakter ist vortrefflich dargestellt von A. Liebner: Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipzig 1832. Mir waren von Hugo nur eine Anzahl von Tractaten zugänglich, welche in Venedig 1506 in Folio gedruckt wurden. Die Schrift de sacramentis eröffnet sie, die Summa sententiarum dagegen ist nicht darin enthalten. Da diese Ausgabe sehr selten ist, wäre es zwecklos die Seitenzahl anzuführen.

welche die gesammte Glaubenslehre aus den zwei großen Gesichtspunkten der Schöpfung und der Wiederherstellung darstellt, den Titel: von den Sacramenten, geben konnte; obgleich er noch sogar den Glauben ein Sacrament d. h. ein Bild nennt, weil das, was wir im Glauben schauen, sich zu der Sache selbst verhält, wie ein Spiegelbild zu seinem Gegenstande [2]); so führt doch er zuerst seine Zeit aus dieser Unbestimmtheit heraus. Er giebt folgende nähere Bestimmung: „Ein Sacrament ist ein körperliches oder materielles Element, den Sinnen äußerlich gegenwärtig, das eine unsichtbare und geistliche Gnade im Bilde darstellt, nach göttlicher Einsetzung bedeutet und durch die Consecration (sanctificatio) wirklich enthält [3])." In der Summa hat er folgende Definition: „Ein Sacrament ist ein sichtbares Bild (forma) der unsichtbaren Gnade, die darin mitgetheilt wird (collatae), denn das Sacrament selbst theilt sie mit (confert), weil es nicht bloß das Zeichen, sondern auch die wirkende Kraft (efficacia) einer heiligen Sache ist [4])." Man darf damit nur die im vorigen Paragraphen gegebene Definition des Lombarden vergleichen, um mit voller Ueberzeugung Liebners Ansicht beizutreten, daß dieselbe aus Hugos Definitionen entstanden ist.

Nach der ersteren der beiden Definitionen sind drei Personen beim Sacramente thätig, nämlich der Schöpfer, der die Elemente schafft, der Erlöser, der sie einsetzt, und der Mensch, der Priester, der sie, um sie zu verwalten, consecrirt, d. h. mit der Gnade erfüllt. Danach könnte es freilich scheinen, als ob die menschliche Thätigkeit Größeres bewirke, als die göttliche, aber in der That consecrirt und heiligt der Priester die Elemente nicht durch eigene Kraft, sondern Gott wirkt mit dem Priester. Das ganze Verhältniß stellt Hugo in folgendem Bilde dar: „Gott ist der Arzt, der Mensch der Kranke, der Priester der Diener oder der Bote [des Arztes], die Gnade das Heilmittel, das Sacrament das Gefäß dafür. Der Arzt giebt, der Diener wendet es an, das Gefäß enthält, was den empfangenden Kranken herstellt: die geistliche Gnade [5])." Es ist wichtig, daß Hugo die Sacramente als Gefäße betrachtet, welche die Gnade durch die Consecration enthalten und durch welche dieselbe gleichsam in die Seele ausgegossen wird (gratia infusa). Diese Vorstellung wurde von nun an immer allgemeiner und ist für den katholischen Standpunkt charakteristisch.

---

[2]) De sacramentis lib. I. pars 10. cap. 9.
[3]) Ebendaselbst pars 9. cap. 2.
[4]) Liebner S. 426. Anm. (Tract. II. cap. I. der Summa sententiarum.)
[5]) De sacram. lib. I. p. 9. cap. 4.

Hugo unterscheidet ferner drei Arten von Sacramenten. Die ersten sind solche, auf denen das Heil beruht, wie Taufe und Abendmahl; die andern sind nicht nothwendig zum Heil, fördern aber die Heiligung, weil durch ihren Gebrauch eine gute Gesinnung geübt und so eine höhere Gnade erworben werden kann; wie die Besprengung mit Weihwasser, mit Asche u. s. w.; die dritten endlich haben an sich keine Nothwendigkeit, sie scheinen nur dazu eingesetzt, um die Verwaltung der übrigen Sacramente zu ermöglichen. Dahin gehört ebenso die Weihe der Personen zu den Graden des Priesterthums als auch die heiligen Gewänder[6]). Hier schon sehen wir, wie wenig Hugo seinen Sacramentsbegriff an den einzelnen Handlungen, welche er als solche betrachtet, durchführt und nachweist; in der Aufstellung dieser drei Klassen heißt ihm Sacrament wieder im altkirchlichen Sinne heilige Handlung, heiliges Zeichen überhaupt; nur die erste Klasse umschließt streng genommen diejenigen Gebräuche, welche die Gnade darstellen, enthalten und mittheilen, also die eigentlichen Sacramente.

Um so wichtiger wäre nun die Untersuchung, welche Handlungen Hugo als Sacramente bezeichnet habe und in welche dieser drei Klassen sie gehören. Allein auf die letztere Frage suchen wir vergeblich bei ihm eine Antwort. In dem zweiten Buche seiner Schrift über die Sacramente handelt er zuerst von den kirchlichen Aemtern, dem priesterlichen Ornate und den heiligen Gefäßen, wobei er allerdings auch auf die Ordination zu reden kommt (Pars 3 und 4). Das Alles gehört ihm also unbestreitbar in die dritte Klasse. Den fünften Theil eröffnet er mit der Bemerkung, daß er nun zur Betrachtung der Sacramente übergehe. Das erste ist die Einweihung der Kirche, „in welcher alle übrigen Sacramente verwaltet werden." Dann behandelt er die Taufe (P. 6), die Confirmation (P. 7), das Abendmahl (P. 8), ferner die Saramente, auf denen das Heil nicht beruht, durch die es aber gemehrt wird, weil sie zur Uebung in der Demuth (devotio) dienen, nämlich die Besprengung mit Wasser, mit Salz, den Gebrauch der Palmzweige u. s. w., diese letzeren gehören also zu der zweiten Klasse (P. 9); die Ehe (P. 11), die Beichte, Buße und Vergebung der Sünden (P. 14), die letzte Oelung (P. 15). Doch hat er die Buße nirgends ein Sacrament genannt und ebenso muß es unentschieden bleiben, ob ihm die Ehe und die Oelung in die erste Klasse, unter die eigentlichen Sacramente, fielen oder nicht. Die ganze Behandlung zeigt, daß er zwar die

[6]) p. 9. cap. 7.

sieben Handlungen, welche der heutigen römischen Kirche als Sacramente gelten, kennt, aber daß sie sich ihm noch unter den übrigen kirchlichen Handlungen verlieren und mit diesen eine unbestimmte Vielheit ausmachen, aus der sie sich noch nicht vollständig ausgeschieden und abgelöset haben. Erst der Lombarde fixirte die Siebenzahl und stellte zugleich an die Stelle der Kirchweihe die Weihe der Priester, des Standes, der schon bei Hugo in dem vollen Glanze seiner hierarchischen Stellung auftritt.

Auf die Frage, wozu die Sacramente eingesetzt seien, hat Hugo eine dreifache Antwort: 1) zur Demüthigung. Der Mensch war so geschaffen, daß Gott sein einziges Gut, alles Andere ihm unterthan sein sollte; aber er kehrte sich vom höchsten Gut ab, stürzte sich in leidenschaftlicher Begierde auf die niederen Dinge und unterwarf sich ihnen freiwillig. Darum ist es eine gerechte Ordnung, daß nun Gott diese sichtbaren Gegenstände zu Mitteln des Heils und der Gnade gesetzt hat, durch die er beides ertheilt, und daß der Mensch zur Uebung der Demuth und des Gehorsams in freiwilliger Selbsterniedrigung in ihnen suche und durch ihre Vermittelung empfange, was Gott allein gewähren kann und was wir früher in ihm allein zu suchen aus Stolz und Ungehorsam verschmäht haben. In dieser Ausführung erkennen wir unschwer den Standpunkt des Mönchs, der in der asketischen Uebung der Demuth eine der wichtigsten Pflichten sah und diese Pflicht der Unterwerfung nicht bloß auf Gott, sondern auch auf äußere geschaffene Dinge bezog, eine Anschauung, welche den Bestrebungen der Hierarchie sehr fördernd entgegenkam. Außerdem giebt Hugo als Zweck der Einsetzung der Sacramente noch 2) die Belehrung an, insofern der sinnlich gewordene Mensch durch das Sichtbare zum Unsichtbaren, durch das Irdische zu Gott geleitet werden soll, und 3) die Uebung, insofern ihm darin eine zweckmäßige Beschäftigung dargeboten wird, die seinem Bedürfniß nach Thätigkeit abhilft, ihn im Guten befestigt und von den Werken der Ungerechtigkeit abhält [7]. Diese Unterscheidung ist gleichfalls in die Sentenzen des Lombarden übergegangen [8]) und bildete von nun an einen wesentlichen Bestandtheil der herrschenden Dogmatik.

Nichtsdestoweniger war Hugo weit davon entfernt eine Nothwendigkeit der Sacramente zum Heile zu behaupten. „Gott" sagt er, „kann auch ohne sie den Menschen selig machen, weil er seine heili-

---

[7]) De sacramentis lib. I. P. 9. c. 3.

[8]) Sententiarum lib. IV. Dist. I. C. De causa institutionis sacramentorum. Vergl. Thom. Aquin. Summa P. III. quaest. 61. art. 1.

gende Kraft und Seligkeit, wie er will, auf jedem Wege dem Menschen mittheilen kann. — — Wer nur das, was das Sacrament darstellt (rem sacramenti), im rechten Glauben und wahrer Liebe hat, entbehrt die Sacramente nicht zu seiner Verdammniß, wenn er sie entweder zur Zeit nicht empfangen darf, oder sie in der Nähe des Todes nicht mehr empfangen kann. — — Was ist größer, das Sacrament oder die Kraft des Sacramentes? Was ist größer, das Wasser oder der Glaube?" Doch ist Hugo damit keineswegs gewillt die Sacramente für überflüssig zu erklären. Er sagt: „Was hältst du mir entgegen: Wozu bedarf ich nun der Sacramente? Ich habe Glauben und Liebe und andere Tugenden und das wird mir genügen. Siehe zu, ob du Gott lieben und seine Gebote verachten kannst. Liebst du Gott, dann bemühe dich, ringe, halte seine Satzungen, und wenn dich die äußere Nothwendigkeit [zur Entbehrung] zwingt, dann lasse dir an der Frömmigkeit genügen. Liegt keine äußere Nöthigung vor, dann kannst du nichts vorschützen, deine Verachtung [der Sacramente] wird nicht entschuldigt [9]. — — Wenn also diejenigen, welche den thätigen Glauben haben, die Sacramente Gottes zu empfangen sich weigern, so können sie nicht selig werden, weil sie die Liebe Gottes nicht haben, dessen Einrichtungen und Gebote sie in den Sacramenten verachten [10]." Aus dieser Auffassung, welche sich in der bekannten Sentenz darlegt: »Non defectus, sed contemptus sacramenti damnat,« (nicht die Entbehrung, sondern nur die Verachtung des Sacraments wirkt die Verdammniß,) bildete sich die Lehre von der Genugsamkeit des Votums im Verhinderungsfalle, die wir bereits bei dem Lombarden kennen lernten, und behauptet seitdem ihre Stelle in dem katholischen Dogma.

Wenden wir uns nun zu der Lehre von der Buße zurück, so werden wir auch hier den Einfluß Hugos auf die theologische Ansichten seiner Zeit nicht verkennen dürfen. Der Beichte legt er einen großen Werth bei, er sieht in der Demüthigung, zu der sie nöthigt, eine heilsame Verstärkung der Reue und kann es darum nicht genug beklagen, daß Viele sich nicht bloß so unwillfährig zeigen, sondern auch ihren Widerstand dagegen so grundsätzlich motiviren. „Groß," sagt er, „ist die menschliche Bosheit. Niemand fordert, wenn er Böses thun will, eine Auctorität, auf die er sich berufe. Wenn wir aber die Menschen ermahnen Gutes zu thun und das begangene Böse zu bekennen, antworten sie uns: Gebet uns eine Auctorität an! Wo

---

[9]) Lib. I. de sacram. P. 9. c. 5.
[10]) Ibid. c. 8.

gebietet uns die Schrift unsere Sünden zu bekennen?" Diese Stelle ist sehr beachtenswerth, weil sie zeigt, daß damals noch die Ansicht bestand, daß die Beichte nicht auf einem schriftmäßigen Grunde beruhe, sondern ein menschliches Institut sei. Hugo würde sich sonst schwerlich so viele Mühe gegeben haben, diese Meinung mit allen Schriftbeweisen zu bekämpfen, welche ihm die Exegese seiner Zeit an die Hand gab. Auch die Auctoritäten, die Gratian in der ersten Distinction seines Tractates can. 1 und 2 aus Ambrosius gegen die Nothwendigkeit der Beichte anführt, sind ihm als solche bekannt und er sucht darzuthun, daß sie das nicht beweisen, was man aus ihnen ableiten will [11]), ein deutlicher Fingerzeig, daß schon vor Gratian, der sein Werk erst nach Hugos Tod vollendet hat, diese Aussprüche als Instanzen gegen die Nothwendigkeit dieses Institutes geltend gemacht wurden.

Von ganz besonderem Gewichte ist die Stellung, die Hugo dem Priester in der Beichte anweist. Darin ist er weit über den Lombarden hinaus geschritten und setzt dessen Standpunkt als einen solchen voraus, der in der Richtung, in welcher sich die theologische Entwickelung der Zeit bewegte, überwunden werden mußte. „War," so ruft er aus, „Jener nicht ein Mensch, welcher sagte: Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben? — — Weil die Pharisäer in ihm einen Menschen sahen, aber nicht den Gott erkannten, murrten sie und sprachen bei sich: Wer ist dieser, der auch die Sünden vergiebt? Denn sie wußten, daß die Sündenvergebung Gottes Recht ist, aber sie wußten nicht, daß Gottes Recht auf einen Menschen übertragen war. Jener Mensch hatte es als Mensch, weil es auf ihn übertragen war; sofern er aber Gott war, besaß er es als ihm gebührend und brauchte es nicht erst zu empfangen. Deßhalb aber wollte er einst auch nach seiner Menschheit das Recht annehmen, das er nach seiner Gottheit stets besessen hatte, damit er dem Menschen in menschlicher Natur unmittelbar nahe trete. Denn durch die menschliche Natur wurde er enger mit dem Menschen verbunden, durch die göttliche Natur aber wirkt er mächtiger in dem Menschen. Darum sprach er: Damit ihr wisset, daß des Menschen Sohn Macht habe auf Erden die Sünden zu vergeben, und wandte sich dann zum Gichtbrüchigen mit den Worten: Stehe auf und wandle. Er ließ sie sehen, was sie sehen konnten, damit sie glaubten, was ihnen zu sehen versagt war. Darum ist Gott Mensch geworden, daß er sich zu trautem Umgange und Gespräche mit dem Menschen herablasse, damit dieser in einer und derselben Person sein Geschlecht erkenne, dem er vertrauensvoll seine Schwächen aufdecke, und nicht

---

[11]) Lib. II. P. 14. c. 1.

zweifle an der Vergebung der Sünden durch Gott, den er im Glauben über dem Menschen schaut. Um aber diese Gnadenspendung zu einer reichlicheren und vielfältigeren zu machen, gab Gott Solchen, die bloße Menschen waren, Theil an seiner Gewalt, damit sie das Amt derselben verwalteten, indem sie die Beichten der Büßenden empfangen, und die Macht derselben übten, indem sie den Büßenden und Beichtenden die Sünden vergeben. Darum sprach er: Nehmet hin den heiligen Geist! „u. s. w.[12]." Der Gedanke dieses Ausspruchs ist demnach folgender: Die menschliche Natur bildete in Christo das Vehikel, durch welches sich seine Gottheit zu der menschlichen Schwäche, die einer solchen sinnlichen Vermittelung bedurfte, herabließ, um kraft der ihr einwohnenden Machtvollkommenheit das Bekenntniß der Menschen aufzunehmen und ihnen die Sündenvergebung zu ertheilen. Indem nun die gleiche Machtvollkommenheit sich durch die Apostel auf den Priesterstand fortpflanzte, trat dieser zu Gott und seiner wirkenden Gnade ganz in dasselbe Verhältniß, in welchem in Christo die menschliche Natur zu der göttlichen stand — er ist das sichtbare Medium, dessen der durch die Sinne gebundene Mensch bedarf, um Gott zu nahen, und dessen sich wieder Gott bedient, um seine Gnade in das menschliche Herz auszugießen.

Bis dahin war es, wie wir vielfach zu beobachten Gelegenheit hatten, eine feststehende Thatsache des theologischen Bewußtseins gewesen, die noch Peter der Lombarde in seinem Systeme streng zu wahren bemüht war, daß Gott allein die Sünden vergebe. Der Satz, daß der Priester an Gottes Statt vergebe, wäre in früherer Zeit ebenso unerhört gewesen, als die Formel: Ich vergebe dir! Bei Hugo ergab er sich als nothwendige Consequenz aus den obigen Prämissen. „Einige," so sagt er und hat dabei eben die Ansicht im Auge, die nach ihm noch der Lombarde vertrat, „Einige wollen die Gewalt der Sündenvergebung auf Gott beschränken und leugnen durchaus, daß der Mensch an derselben Theil nehmen könne. Als Stütze für diese Behauptung führen sie die Heilung jenes Aussätzigen an, den der Herr zuerst durch eigne Kraft heilte und dann zu den Priestern sandte, nicht damit seine Reinigung durch ihre Kraft vollendet, sondern nur durch ihr Zeugniß constatirt werde. Auf ähnliche Weise, sagen sie, verhalte es sich mit dem Amte der Priester in der jetzigen Kirche; es habe keine andre Kraft, sondern diene nur zum Zeugniß, daß der, welcher früher durch die Reue seines Herzens von dem Herrn gelöst worden sei, nachher von den Priestern in der Beichte

---

12) Ebendaselbst.

für gelöst erklärt werde. (ostendatur.) — — So wollen sie beweisen, daß der Mensch keinerlei Gewalt der Sündenvergebung habe, sondern wie die Juden im Evangelium beschränken sie diese auf Gott allein."

Auf den Einwand, daß der Priester, wenn er an der sündenvergebenden Gewalt Theil nehme, dadurch Gott selbst gleich gesetzt werde, antwortet Hugo: „Nicht ich mache die Priester zu Göttern, sondern das göttliche Wort, das nicht lügen kann, macht sie dazu. Die Götter, sagt es, sollst du nicht verkleinern und den Fürsten deines Volkes sollst du nicht fluchen (2. Mos. 22, 28). Jene aber verkleinern gegen das Gebot des Gesetzes die Götter, weil sie die von Gott den Priestern anvertraute Gewalt den Priestern entreißen wollen. Nicht ich habe den Priestern die Gewalt der Sündenvergebung verliehen, Jener hat den Menschen die göttliche Gewalt verliehen, der sie aus Menschen zu Göttern gemacht hat." Damit steht denn das Dogma von der priesterlichen Gewalt der Sündenvergebung bereits seinem Abschluß nahe. Der Priester, anfangs nur der Repräsentant der Gemeinde, der die Fürbitte ihres Glaubens als der Genosse ihres Glaubens vor Gott brachte, dann der allein berechtigte Fürbitter, an dessen Stand die Verheißung Christi: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende! und die Zusage des Apostels: Des Gerechten Gebet vermag viel, wenn es ernstlich ist, geknüpft ist, er steht jetzt auf einem Gipfel, von einem Glanze der Machtvollkommenheit umstrahlt, vor dem die Laien fast geblendet ihre Augen decken müssen: er ist der sichtbare Repräsentant der zum Himmel entrückten Menschheit Christi; der Theilnehmer an den Privilegien der göttlichen Natur; wie der Mittler, so selbst ein Mittelwesen zwischen Gottheit und Menschheit. Wir begreifen nach solchen Vorgängen, wie noch in demselben Jahrhundert Alexander III. decretiren konnte: „Was der Priester aus der Beichte weiß, weiß er nicht als Richter, sondern als Gott."

Diese eminente Machtfülle des Priesterthums wurde indessen von Hugo wieder durch zwei Bestimmungen beschränkt. Zunächst giebt er doch zu: „Wie Gott durch sich selbst Gott ist, so kann er auch durch sich selbst, wenn er will, ohne menschliche Mitwirkung die Sünden vergeben. Die Priester aber sind nicht durch sich selbst Götter, sie können die Sünden nicht vergeben, wenn nicht der, durch den sie sind, was sie sind, in ihnen, durch sie und mit ihnen wirkt." Sodann ist es Hugos Ansicht keineswegs, daß die priesterliche Vergebung auch das innere Verderben der menschlichen Seele, sondern nur das daraus entspringende Verhältniß zur göttlichen Gerechtigkeit hebe. Er erklärt sich darüber in folgendem Ausspruche: „Auf zwiefache Weise ist der Sünder gebunden: durch die Verhärtung seines Herzens

und durch die verschuldete künftige Verdammniß. Denn so lange die Gnade Gottes auf dem Menschen ruht, ist er gelöst und zu guten Werken befähigt. Aber wenn ihm wegen der Sünde Gottes Gnade entzogen wird, so wird er sogleich durch die Verstockung seines Geistes innerlich gebunden. Diese Verstockung oder Erblindung seines Geistes ist die innere Finsterniß. In dieser wird der Mensch für seine Sünde zur Zeit gebunden gehalten, und wenn er nicht in diesem Leben davon gelöset wird, so wird er später an Händen und Füßen gebunden in die äußere Finsterniß geworfen werden. Aber weil Niemand nach dem Sündenfall durch eigne Kraft aufstehen könnte, wenn nicht die göttliche Barmherzigkeit ihm aus Gnade auferweckend zu Hülfe käme, darum ist es nothwendig, daß uns Gott seine Gnade, die er uns, als wir sündigten, mit Recht entzog, ohne unser Verdienst wieder gebe, wenn wir zur Buße erweckt werden sollen; denn seine zuvorkommende Gnade allein erweckt unser Herz aus der Erstarrung des Unglaubens und dem Tode der Sünde, damit wir, sobald wir durch ihre alleinige Wirkung zur Reue erschüttert und aus den Banden der geistlichen Erstarrung gelöst sind, auch durch ihre Mitwirkung verdienen von der verschuldeten Verdammniß gelöst zu werden. Dieß ist schon in der Auferweckung des Lazarus vorgebildet. Ihn löste der Herr zuerst selbst in eigner Kraft inwendig [in der Gruft] aus den Banden des Todes: dann befahl er ihn draußen durch das Amt der Apostel zu lösen. So belebt er jetzt in der heiligen Kirche die, welche in ihren Sünden todt sind, durch seine Gnade allein, indem er in ihnen die Reue entzündet, dann befiehlt er den Lebendiggewordenen in dem Bekenntniß herauszutreten und löst zuletzt so die Bekennenden durch das priesterliche Amt von dem äußeren Bande, von der verschuldeten Verdammniß. Treffend aber wird die verschuldete Verdammniß das äußere Band genannt; denn sie umfaßt die äußerste Finsterniß, der Niemand zu entgehen verdient, wenn er nicht zuvor in diesem Leben würdig wird von der inneren Finsterniß gelöst zu werden [13]).“

Diese Anschauung hat Richard, Schüler des Hugo und Prior im Kloster des heiligen Victor (gestorben 1173) schärfer bestimmt. In seinem Tractate: „über die Gewalt zu binden und zu lösen,“ giebt er uns folgende Aufschlüsse: „Der Sünder ist durch zwei Fesseln gebunden, durch die Schuld und die Strafe. Jene ist die Gebundenheit

---

[13]) Alle zuletzt mitgetheilten Aussprüche Hugos sind aus lib. II. P. 14. cap. 8.

der Gefangenschaft, diese der verschuldeten Verdammniß. Denn wenn der Mensch in eine schwere Sünde gefallen ist, hat er nicht die Gewalt durch sich aufzustehen; durch sich kann er wohl von Gott abfallen, aber nicht zu ihm zurückkehren. — Darum ist die Gebundenheit durch die Schuld der Tod der Seele; wie der Leib durch den äußern Tod gebunden wird und unfähig zu den Werken des [zeitlichen] Lebens, so wird die Seele durch die Bande der Schuld ertödtet und unfähig zu den Werken des ewigen Lebens. Aber daß der einmal gebundene und gefangene Mensch nur in Gefangenschaft gehalten würde! Nein, was das Traurigste ist, er wird auch in die Knechtschaft der Sünde erniedrigt. Denn wer Sünde thut, ist der Sünde Knecht. Darum entrichtet er täglich seinen Zins und mehrt täglich die Größe seiner Schuld. Daher bezeichnet die Fessel der Schuld eine zwiefache Gebundenheit: die in der Gefangenschaft und die in der Knechtschaft [14]). — — Um aber das Maaß des Elends voll zu machen, verfällt der Sünder in Folge seiner Uebertretung nicht allein der Schuld, sondern auch der Strafe. Er kann das, was er begangen hat, durch sich nicht gut machen und so erliegt er der ewigen Verdammniß. Diese aber heißt in der Schrift der zweite Tod, denn wie die mit Schuld belastete Seele aufhört ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens zu sein, so hört sie, zu der ewigen Verdammniß verhaftet, auf an sich selbst Wohlgefallen zu haben. Diese Fessel kann nur der Allmächtige lösen. — — Wenn daher der, welcher Alles vermag, den Sünder zur wahren Reue verwundet, dann löst er nicht nur die ewige Schuld, sondern auch eben damit die ewige Strafe. So geht nun die Strafe in eine andere über; die ewige in die endliche (transitoria). Der welcher früher die Verdammniß schuldete, schuldet jetzt nur noch die Sühne (expiatio). — — So ist die Fessel der Strafe unzweifelhaft eine zwiefache: eine Gebundenheit zur Verdammniß, eine Gebundenheit zur Sühne. — — Durch jene wird der Mensch gepeinigt, aber nicht gereinigt. Durch diese wird er gequält, um gereinigt zu werden [15]). — — Wie daher eine zwiefache Gebundenheit stattfindet, so auch ohne Zweifel eine zwiefache Lösung. Die erste vollzieht Gott durch sich selbst, die zweite bisweilen durch sich allein, bisweilen durch seinen Diener. Denn das Band der Schuld kann nur Gott allein lösen und ist stark genug es zu zerreißen,

---

14) Tractatus de potestate ligandi et solvendi. cap. 2. Richardi sancti Victoris omnia opera. Parisiis impensis Johannis Petit. 1518. Pars I. fol. 125 b.

15) Ebendas. c. 3.

doch bedient er sich auch dazu bisweilen der Mitwirkung seiner Diener, jedoch ist keineswegs diese Mitwirkung auf die Priester beschränkt, sondern bald empfangen sie diese, bald jene, oder empfangen sie auch nicht, je nachdem Gott sie verleihen will. Die Priester allein sind Träger der Berechtigung, die sie von Gott zum Binden oder zum Lösen empfangen haben, und können sie, wie es die Umstände erfordern, zu jeder Zeit ausüben [16]). —— Die Binde- und Lösegewalt des Priesters besteht hauptsächlich in einer zwiefachen Weise der Sühnung. —— Denn da keine Sünde unbestraft bleibt, so muß sie entweder in diesem Leben nach dem Spruch des Priesters durch würdige Frucht der Buße, oder in jenem Leben nach dem göttlichen Spruch durch das Fegfeuer gesühnt werden. —— Der wahrhaft Bußfertige unterwirft sich dem menschlichen Spruche, damit er dem göttlichen entgehe. Er wird also gebunden durch den Priester, indem ihn dieser zur würdigen Satisfaction verpflichtet; und durch ihn gelöst von der verschuldeten künftigen Reinigung durch Feuer, die er verdient [17]). —— Daraus erhellt, was der Herr in der Lösung des Sünders allein thue, was durch seinen Diener, was unter Mitwirkung desselben. Durch sich löst er das Band der Verhärtung, durch sich und seinen Diener die verschuldete ewige Verdammniß; durch seinen Diener aber die schuldige künftige Reinigung. —— Mit Recht sagt man, daß der Herr den wahrhaft Bußfertigen von der Fessel der Verdammniß löst; mit nicht geringerem Rechte, daß dieß der Priester thue, und zwar der Herr auf das Bekenntniß des Herzens, der Priester auf das Bekenntniß der Lippen [18])." Demnach behält Richard die Lösung von der Schuld, deren Wirkung in Gefangenschaft und Knechtschaft besteht, allein Gott vor; er kann sie unmittelbar bewirken, aber auch mittelbar durch jeden beliebigen Menschen. Die Lösung von der ewigen Strafe vollzieht Gott durch den Priester; er verwandelt sie in eine endliche, die entweder auf Erden oder im Fegfeuer zur Genugthuung verbüßt werden muß. Durch den Spruch des Priesters allein aber, dem sich der Schuldige freiwillig beugt, wird er von dem Fegfeuer gerettet, indem der Priester ihm die nöthigen Satisfactionen

---

[16]) Ebendas. c. 4.

[17]) Ebendas. c. 6. fol. 126 a. Richard unterscheidet zwischen peccata dimittere und remittere. Jenes heißt die Wirkungen der Sünde völlig aufheben; dieses aber, was die eigentliche Function des Priesters ist, die ewige Strafe in eine endliche, auf Erden zu verbüßende, in eine bloße Bußübung umwandeln. cap. 24. fol. 128 a.

[18]) Ebendas. cap. 7.

auferlegt, die er schon auf Erden leistet, und verwandelt dadurch die künftige Strafe im Fegfeuer in eine zeitliche Bußübung [19]). Diese Ansichten, die sich unverkennbar an Pseudo-Augustinus anschließen (§. 34) und dessen Sätze in folgerichtiger Fortbildung zu einem System formuliren, genügten noch nicht ganz dem theologischen Geiste der Zeit, der auf die höchste Glorificirung des Priesterthums ausging: auch an der Lösung von der Schuld mußte das priesterliche Amt betheiligt werden, und was darin die Victoriner unvollendet ließen, erhielt durch die Scholastiker, namentlich Thomas von Aquino, seinen Abschluß.

„In der Lehre von der Buße und der Sündenvergebung," sagt Liebner, „ist es auffallend, wie eng sich Hugo an den strengeren von der Hierarchie begünstigten Kirchenglauben und Gebrauch anschließt, trotz so mancher in dieser Zeit noch geltenden milderen Ansichten, denn auch diese Lehre war noch in der Bildung begriffen. Wir können ihn hier nicht ganz von einem falschen hierarchischen Geiste freisprechen, ob wir gleich sagen müssen, daß sich derselbe doch nur dem tieferen religiösen und sittlichen Ernste seines Wesens anlegte, indem er wirklich fest überzeugt war, daß durch die kirchlich-traditionalen Ansichten von dem nothwendigen mündlichen Bekenntniß vor dem Priester, von der äußeren Genugthuung durch gute Werke und von der Absolutionsgewalt des Priesters die innere Heiligung gefördert und erhöhet werde, auf die er auch stets als das Wesentliche, obgleich darin sich selbst widersprechend, dringt [20])." In diesem Urtheile liegt viel Wahres, obgleich Liebner sich diese Lehre schon in einer schärfern Ausprägung denkt, als sie wirklich hatte. Diese empfing sie eben erst durch die Schule von St. Victor. Richard trat ganz in Hugos Fußtapfen; mit noch größerer Schärfe bekämpfte er den entgegengesetzten Standpunkt, den der Lombarde vertrat; er sagt: „Einige haben eine Ansicht von der Binde- und Lösegewalt, die so frivol ist, daß man sie eher belachen, als widerlegen muß. Sie meinen nämlich und behaupten, die Priester hätten nicht die Gewalt zu binden und zu lösen, sondern nur die Menschen für gelöst und gebunden zu erklären [21])." Richard's Nachfolger im Priorate zu St. Victor, Walther († 1180), ging noch weiter; er schrieb eine Schrift „gegen die offenbaren, von den Concilien längst verdammten Ketzereien, welche die Sophisten

---

[19]) cap. 24. fol. 128. Sacerdotali officio illud purgatorium incendium in poenam poenitentialem transmutatur.

[20]) a. a. O. S. 473 ff.

[21]) cap. 12. fol. 126 b.

Abälard, Lombard, Peter von Poitier und Gilbert de la Porée in ihren Büchern der Sentenzen zuspitzen [22]).“ In ihm schlug die tiefsinnige Mystik dieser Schule in einen verfolgungssüchtigen Fanatismus um. Erwägen wir, welchen Anklang die Schule und die Richtung des heiligen Victor im 12. Jahrhundert fand, — den Hugo ehrte seine Zeit mit den Namen: alter Augustinus, lingua Augustini, mehrere französische Bischöfe vereinigten sich, reguläre Canoniker von St. Victor an der Stelle von säculären zu beziehen, durch Italien, England, Schottland und Niedersachsen verbreitete sich das Institut, noch vor Ablaufe des Jahrhunderts besaß es 30 Abteien und mehr als 80 Prioreien und für die englische Kirche war es die Pflanzschule ihres Episcopates — dann begreifen wir wohl, welchen Einfluß Hugo und Richard auf die Lösung dieser Frage zu üben vermochten.

§. 39.

Innocenz III. (1215.)

Nie hat die Hierarchie versäumt die Vortheile, welche aus der Entwickelung der kirchlichen Wissenschaft für sie entsprangen, zu ihren Zwecken zu benutzen. Hier wurden sie ihr freiwillig entgegengebracht. Welch' ein ausgezeichnetes Mittel in das innerste Geheimniß des individuellen Lebens einzudringen und die Gewissen zu beherrschen bot sich dar, wenn die Pflicht der Beichte in ausgedehnter Allgemeinheit für Alle bestand, zumal in einer Zeit, in welcher die Opposition gegen die priesterliche Allgewalt eine so energische und furchtlose Erhebung wagte. Zwar hatte der schwere Kampf mit Waldensern und Albigensern den Boden Südfrankreichs mit Blut gedüngt und das Land in eine Wüste verwandelt, — ein furchtbares Warnungsbeispiel priesterlicher Strenge vor ähnlichem Beginnen! Aber wer bürgte dafür, daß nicht aus dem blutigen Rumpfe der noch zuckenden häretischen Hydra neue Häupter aufschossen? Innocenz III. versäumte nicht auf der glänzenden Kirchenversammlung im Lateran im Jahre 1215 nachdrückliche Bestimmungen gegen die Häretiker zu erlassen [1]) und auf demselben Concile erging die Verordnung: „Jeder Gläubige, welchen Geschlechts er sei, soll, sobald er zu den Jahren der Einsicht gekommen ist, alle seine Sünden treulich in der Einzelbeichte, wenigstens einmal im Jahre, seinem eigenen Priester bekennen, die auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen suchen und mindestens an Ostern das Sacrament der Eucharistie

---

[22]) Schlosser a. a. O. II. 61.

[1]) Conc. Lateran. IV. can. III. de haereticis.

empfangen, wenn er es nicht etwa auf den Rath des eigenen Priesters vorziehen sollte aus irgend einem vernünftigen Grunde sich vom Empfange desselben auf einige Zeit zurückzuhalten. Wer dieß unterläßt, soll während seiner Lebzeit die Kirche nicht betreten dürfen und nach seinem Tode das kirchliche Begräbniß entbehren. — — Wenn aber Jemand aus gerechten Gründen seine Sünden einem fremden Priester beichten will, so muß er zuvor die Erlaubniß dazu von seinem eigenen Priester fordern und erlangen, weil sonst jener weder lösen, noch binden kann[2])." Dieser Beschluß sanctionirt keineswegs das schon vollkommen Bestehende, wie die römischen Theologen gewöhnlich annehmen, sondern er dehnt es weiter aus und beschränkt es zugleich. Innocenz hat das, was in älterer Zeit nur den eigentlichen Pönitenten oblag, was seit dem beginnenden Mittelalter zwar die veränderte Zeitrichtung über die ursprünglichen Grenzen hinaus zu erweitern gesucht hatte, was aber noch durch kein allgemeines Kirchengesetz geboten und folglich noch immer in den freien Willen eines jeden Gläubigen gestellt war, zu einer ganz allgemeingültigen Gesetzesbestimmung, zu einer unumgänglichen Pflicht jedes Christgläubigen erhoben und die Versäumniß mit den schwersten Strafen verpönt. Er ist damit allerdings der Urheber der allgemeinen Beichtpflicht in der römischen Kirche geworden. Was man auch von jener Seite gegen diese unbefangene Ansicht der geschichtlichen Thatsache bisher vorgebracht hat, beweist nur, daß früher gebeichtet wurde, nicht, daß Alle vor dem Abendmahle gebeichtet haben oder beichten mußten; selbst der oben erwähnte Canon der Synode von Aenham vom Jahre 1109 kommt

---

[2]) De confessione facienda. Conc. Lateran. IV. can. 21. Mansi Vol. XXII. fol. 1007. 1008. Die Reformatoren erfreuten sich vielfach an der vortrefflichen Latinität dieses Canons, die wenigstens kein günstiges Vorurtheil für die beanspruchte päpstliche Unfehlbarkeit erweckt. Calvin sagt in seinen Institutionen. Lib. III. cap. IV. §. 7. Sola verborum barbaries fidem legi abrogat. Nam quod jubent boni patres »omnem utriusque sexus« quotannis semel proprio sacerdoti confiteri omnia sua peccata, faceti homines lepide excipiunt, hoc praecepto teneri solos hermaphroditos, ad neminem vero spectare, qui sit vel mas vel femina. (Ausgabe von Tholuck I. 407 seq.) Diese bittere Ironie scheint Buchmann im Freiburger Kirchenlexicon für baare Münze zu nehmen, er sagt S. 744 unter dem Artikel Beichtgebot: „Calvin meint, aus den Worten omnis utriusque folge, daß nur die Hermaphroditen ihre Sünden beichten sollen." Auch eine eigene Species von Scharfsinn! Luther drückt sich in seiner Schrift: Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten, noch körniger aus, als Calvin. Erlanger Ausgabe B. 27. S. 357. Vergl. meine Schrift: die Privatbeichte und Privatabsolution der lutherischen Kirche S. 93, wo ich einen Theil seines Ausspruchs mitgetheilt habe.

als vereinzelter Versuch der canonischen Partikulargesetzgebung nicht in Betracht, da er keinen durchgreifenden Einfluß auf das Allgemeine übte. Nicht mehr Beweiskraft haben Pseudo-Augustin, der Lombarde, Hugo und Richard für das Bestehen der allgemeinen Beichtpflicht zu ihrer Zeit; sie geben nur die wissenschaftliche Anschauung, auf deren Grundlage sich das Laterangesetz stützt. Als eine Erweiterung erscheint ferner die Bestimmung, daß nicht bloß die Tod-, sondern ohne Unterschied alle Sünden gebeichtet werden sollen, worin sich deutlich die Ansicht Peters des Lombarden ausspricht. Auf der andern Seite beschränkt auch wiederum diese Verordnung das bisher und namentlich durch Pseudo-Augustin, wie durch den Lombarden [3]), anerkannte Recht der freien Wahl des Beichtvaters durch das Gebot dem eigenen Pfarrer und keinem anderen Priester das Bekenntniß abzulegen. Daß diese Bestimmung sich keineswegs auf die österliche Beichte allein bezieht, ersieht man wohl aus dem, was über die Dispensation davon gesagt wird. Nur in dieser Beschränkung konnte das Institut dem Zwecke entsprechen, den man zu Innocenz Zeit beabsichtigte: durch eine inquisitorische Maßregel die priesterliche Herrschaft über die Gewissen zu befestigen und der Häresie vorzubeugen.

Wer daran noch zweifeln könnte, darf nur die Akten der Synode von Toulouse vom Jahre 1229 vergleichen. Diese nämlich stellt in den ersten zwölf Canones eine Reihe von Bestimmungen über das gegen die Ketzer einzuhaltende Verfahren auf. Es sollen förmliche Ketzergerichte organisirt, die Ketzer aufgesucht, das Haus, in welchem einer gefunden wird, niedergerissen werden. Jedem Landesherrn wird die Pflicht auferlegt auf sie zu fahnden; wer sie in seinem Lande duldet, soll dieses für immer verlieren. Die sich freiwillig anklagenden Häretiker sollen in eine unverdächtige Stadt verwiesen werden und zum Kennzeichen zwei Kreuze auf der rechten und linken Seite des Gewandes tragen. Wer sich zur Rückkehr in die Kirche zwingen läßt, ist einzusperren, damit er nicht Andere verführe. Alle Christen, Männer und Frauen, sollen, jene im 14., diese im 12. Lebensjahre, jegliche Ketzerei verschwören und sich eidlich verbürgen dem katholischen Glauben treu zu bleiben und die Ketzer zu verfolgen [4]). Unmittelbar an diese Vorschriften väterlich besorgter Liebe reiht sich die weitere, fast wörtlich dem Laterangesetze entlehnte, nur verschärfte Verordnung: „Alle, welchen Geschlechts sie sein mögen, sollen, wenn sie zu den

---

[3]) De vera et falsa poenitentia cap. 25. l. c. fol. 717. Sentent lib. IV. Dist. 17. E.

[4]) Can. 1—12. Concil. Tolosani bei Mansi XXIII. fol. 194—197.

Jahren der Einsicht gekommen sind, dreimal im Jahre dem eigenen Priester, oder nach dessen Wille oder Befehl einem Anderen ihre Sünden beichten, — — dreimal im Jahre, an Weihenacht, Ostern und Pfingsten, sollen sie nach abgelegter Beichte mit aller Ehrfurcht das Sacrament der Eucharistie empfangen, — — die Priester aber mögen aus der Einsicht der Namen sorgfältig erforschen, ob Jemand die Communion umgehe. Denn wer sich derselben, außer im Falle, daß es ihm der eigene Priester angerathen, entzieht, soll der Ketzerei verdächtig gehalten werden [5])." Im 14. Canon. bestimmen diese Verkündiger des göttlichen Wortes: „Wir entziehen auch dem Laien die Erlaubniß das alte oder neue Testament zu besitzen; nur einen Psalter, ein Brevier für die heilige Pflichten oder die Horen der heiligen Maria dürfen sie, wenn sie es aus Andacht wünschen, behalten. Auf das Strengste untersagen wir den Gebrauch einer Uebersetzung der genannten Bücher in die Landessprache." Man wird es uns, denke ich, nach diesen Proben nicht verargen, wenn wir in der römischen Ohrenbeichte eine hierarchische Inquisitionsmaaßregel und eine ungöttliche Zwangsanstalt sehen; dazu hat sie das Papstthum mit vollem Bewußtsein gemacht, als es die alte Bußanstalt, die ursprünglich lediglich der Kirchenzucht diente und nur für die Gefallenen und Pönitenten im engsten Sinne vorhanden war, zu einem „Nothstalle" [6]) für die gesammte Heerde aller Gläubigen erweiterte, freilich nicht ohne die Mitwirkung und Mitschuld der theologischen Zeitrichtung, die dazu wirksam vorgearbeitet hatte.

Die übrigen Bestimmungen des Lateranensischen Canons beziehen sich theils auf das Verhalten des Beichtigers, theils auf die Wahrung des Beichtsiegels, für welches allerdings schon vorlaufende Anordnungen bestanden [7]), dessen Bruch aber hier zum erstenmale unter

---

[5]) Can. XIII. ibid. Es bestehen zwei Recensionen dieses Canons, eine kürzere und eine längere in abweichender Ordnung. Die erstere hat Harduin (Acta conciliorum Tom. VI. p. II. fol. 1151 in med. es ist hier can. XI.) in das Jahr 1129 verlegt, ebenso Coleti. Allein schon Mansi hat in dem zweiten Theile des supplementum ad Concilia Veneto-Labbeana fol. 391 nachgewiesen, was jedem kritischen Auge auf den ersten Blick von selbst einleuchten muß, daß dieß ein Anachronismus sei. Im Jahre 1129 fand zu Toulouse gar kein Concilium statt. Es hätte darum auch Binterim nicht begegnen sollen, daß er (Denkwürdigkeiten 5. Band. 3. Theil. S. 266.) diesen Canon als Beweis für die schon vor Innocenz III. gesetzlich anerkannte allgemeine Beichtpflicht citirte.

[6]) Luther: Von der Beichte a. a. O.

[7]) c. 2. ap. Greg. de off. judicis ord. I. 31. Alexander III. verordnet 1165 in diesem Canon: Der Priester dürfe einen Schuldigen, um dessen Schuld

Androhung der Amtsentsetzung und lebenslänglicher Buße in strengster Klosterhaft verpönt wird. Dadurch trat die Discretionspflicht des Priesters in das angemessene Verhältniß zu der Beichtpflicht des Confitenten.

§. 40.

Die Zeugnisse der Scholastiker und der Glossatoren über die Neuheit des Lateranensischen Kirchengesetzes.

Während sich die heutige römische Theologie einstimmig darauf beruft, daß Innocenz III. in der Feststellung der allgemeinen Beichtpflicht keine Neuerung vorgenommen, sondern nur das Hergebrachte und Uebliche bestätigt und neu eingeschärft habe, haben die bedeutendsten Theologen des 13. Jahrhunderts die übereinstimmende Ansicht, daß mit dem von ihm gebotenen Gebrauch wirklich eine durchgreifende Veränderung in der kirchlichen Sitte eingetreten sei.

Peter der Lombarde bemerkt zur zweiten Frage der 17. Distinction des 4. Buchs der Sentenzen: „Einigen schien es genug, wenn man Gott allein die Beichte ablege." (C.) Bei der Erklärung dieser Worte läßt sich der Franziskaner Bonaventura, (er hieß eigentlich Johann von Fidanza und wurde von seinem dankbaren Orden für die Größe seiner scholastischen Leistungen mit dem Namen „der seraphische Lehrer" beehrt, † 1274) in folgender Weise vernehmen: „Wenn Jemand jetzt diese Meinung hätte, so müßte man ihn für einen Ketzer halten, da dieß auf dem allgemeinen Concil unter Innocenz III. entschieden worden ist. Aber vor dieser Entscheidung war dieß keine Ketzerei, weil sie nicht die Gewalt der Schlüssel, sondern nur ihre Nothwendigkeit leugneten und wohl zugaben, daß es nützlich sei zu beichten und die Priester absolviren könnten. Deßhalb berichten der Magister (Peter der Lombarde) und Gratian dieß als Meinung, aber beide mißbilligen sie und entscheiden sich für das Gegentheil [1])."

In ähnlicher Weise erklärt sich Thomas von Aquino († 1274). Er bemerkt zu den Worten des Lombarden: „Was hier als Meinung angeführt wird, ist Ketzerei, — — weil daraus folgt, daß die Schlüssel der Kirche zum Heile nicht nothwendig sind. Ehe in solchen Dingen

---

er durch die Beichte wisse, nicht namentlich vom Abendmahl zurückweisen, denn was er durch die Beichte wisse, wisse er nicht als Richter (ut judex), sondern als Gott (ut Deus).

[1]) Commentarius in Sentent. lib. IV. Dist. 17. P. 2. Expos. textus. Daß die letztere Behauptung Bonaventuras in Beziehung auf Gratian unrichtig ist, haben wir erwiesen.

durch die Kirche entschieden ist, daß daraus etwas dem Glauben Widersprechendes folgt, wird es nicht für Ketzerei gehalten. Und so setzen es der Magister und Gratian als Meinung, aber nun nach *(post)* der unter Innocenz III. gegebenen Entscheidung ist es als Ketzerei anzusehen[2])." In der Summa aber sagt er: „Nach göttlichem Rechte sind nicht Alle zur Beichte verpflichtet, sondern nur die, welche nach der Taufe in eine Todsünde fallen. Nach positivem Rechte sind Alle dazu verpflichtet und zwar kraft der kirchlichen Verordnung, welche auf dem Concile unter Innocenz III. erlassen worden ist[3])."

Diese Aussprüche zeigen zunächst, daß die bedeutendsten Kirchenlehrer des 13. Jahrhunderts keine allgemeine Beichtpflicht vor dem 4. Lateranconcil kennen; daß sie den vereinzelten Beschlüssen von Particularsynoden, wie der von Aenham 1109, keine allgemein verbindliche Kraft beilegten, was sie doch sicher gethan haben würden, wenn solche Bestimmungen die zu jener Zeit unbestrittene und allenthalben geübte kirchliche Praxis ausgesprochen hätten; daß sie die Frage nach der Nothwendigkeit der Beichte als eine vor Innocenz ganz unentschiedene und darum offene ansahen und daß sie endlich in dem Jahre 1215 den großen Wendepunkt erblickten, an welchem die tiefeingreifende Veränderung sich vollzog. Wenn dabei freilich Thomas die Nothwendigkeit der Beichte im Falle von Todsünden auf das göttliche Recht zurückführt, so darf man nicht vergessen, daß dieß keine geschichtliche Nachweisung, sondern nur eine Consequenz seines Systems ist. Wenn er ferner ausdrücklich sagt: erst durch Innocenz III. seien die, welche keine Todsünden begangen hätten, und zwar nicht nach göttlichem, sondern nach menschlichem Rechte, zur Beichte verpflichtet worden, so dürfen wir daraus wohl auf seine Ueberzeugung schließen, daß für solche früher auch keinerlei Pflicht vorlag vor dem Abendmahle zu beichten.

Noch bedeutender ist die Stellung, welche die älteren Canonisten zu der Verordnung Innocenz III. einnehmen. Sie folgten nicht so fügsam der neuen Strömung, welche die Begünstigung der Hierarchie dem kirchlichen Zeitgeiste gegeben hatte. Laurentius Hispanus, einer der Glossatoren des Decrets, der besonders dem Tractate von der Buße seine fleißigen Bemühungen zugewandt hat, giebt auf die Frage: „Wo die Beichte eingesetzt worden sei? folgende Antwort: „Einige

---

[2]) Commentarius in Sententiar. libr. IV. Expos. textus in Dist. XVII.

[3]) Summa theol. in suppl. P. III. Qu. 6. Art. III.

sagen, sie sei in dem Paradiese eingeführt worden. — — Andere behaupten, es sei unter dem Gesetze geschehen, als Josua dem Achan sein Vergehen zu bekennen gebot (Jos. 7, 19). Aber richtiger sagt man, sie sei weder durch das Ansehen des alten, noch des neuen Testamentes, sondern durch eine Ueberlieferung der allgemeinen Kirche eingesetzt worden (institutam fuisse a quadam universalis ecclesiae *traditione*), und die Ueberlieferung der Kirche ist bei uns verbindlich, wie ein Gebot, arg. XI. Dist. in his rebus. Darum ist die Beichte der Todsünden bei uns nothwendig, bei den Griechen nicht, weil bei ihnen eine solche Ueberlieferung sich nicht gebildet hat (emanavit). Jener Ausspruch des Jacobus: Bekennet einander eure Sünden, ist anfangs nur ein Rath gewesen, sonst würde er auch die Griechen verpflichten, trotz ihrer Gewohnheit[4])." Alles kommt darauf an, daß wir das Wort „Ueberlieferung" bei Laurentius richtig verstehen. Er verweist, wie wir sehen, auf XI. Dist. in his rebus des Decrets. Dort heißt es can. 7: „In solchen Dingen, worüber die Schrift nichts Gewisses aufstellt, gilt die Sitte des Volkes Gottes und die Einrichtungen der Vorfahren als Gesetz." Die Beichte, selbst der Todsünden, beruhte also dem Laurentius nicht auf göttlicher und apostolischer Auctorität, sondern auf einem Herkommen und einer Einrichtung der Kirche. Wann dieses Herkommen sich gebildet habe und diese Einrichtung begründet worden sei, giebt er zwar nicht an, gewiß aber setzte er den Ursprung derselben erst nach der Trennung der abendländischen und morgenländischen Kirche (1054), weil er ausdrücklich bemerkt, die Griechen hätten die Beichte nicht.

Daß aber unter diesen Canonisten auch nach Innocenz III. Manche noch immer die ältere Vorstellung festhielten und in der Beichte so wenig, als in der priesterlichen Absolution, eine nothwendige Bedingung der Sündenvergebung sahen, beweist der Glossator zu dem Dictum, welches in der ersten Distinction dieses Tractats nach can. 37 folgt. Er sagt: „Von hier an bis can. 89 behandelt Gratian die entgegengesetzte Meinung, daß nämlich einem Erwachsenen die Sünde nicht vergeben würde ohne Beichte, was jedoch falsch ist. Richtig sagen wir: daß, obgleich durch die Reue die Sünde vergeben wird, doch auch die Beichte reinigt und die Genugthuung reinigt, und so wird mehr und mehr der Mensch gereinigt, wie er mehr und mehr erneuert wird. Die hier aufgeführten Auctoritäten

---

[4]) Glossa in Dist. V. de poenit.

haben wenig Gewicht, wenn sie sorgfältig ausgelegt werden." Also auch hier nicht die Nothwendigkeit der Beichte, sondern nur ihre Nützlichkeit.

§. 41.

Vollendung des römischen Lehrbegriffs von den Sacramenten überhaupt und der Buße insbesondere durch die Scholastiker.

Durch die Erhebung der Buße zum Sacramente und durch die Feststellung des Sacramentsbegriffes überhaupt war eine Reihe neuer Bestimmungen sowohl für die Theorie, als für die Praxis bedingt, welche von den Scholastikern, besonders von Thomas von Aquino aufgestellt, begründet, systematisch verarbeitet und durch die Kirchenversammlung von Trient als seligmachende Wahrheit feierlich bestätigt wurden. Nur so weit die Lehrbestimmungen der Scholastiker die unseren Gegenstand betreffenden Tridentiner Beschlüsse vorbereiten und zu ihrem Verständniß nothwendig sind, können wir sie in einem flüchtigen Ueberblick berücksichtigen.

I. Der Begriff des Sacramentes blieb so, wie ihn Hugo von St. Victor und der Lombarde fixirt hatten, für sämmtliche Scholastiker maaßgebend: es sei nicht bloß Zeichen, sondern auch bewirkende Ursache der Gnade. Thomas sagt: Das Sacrament enthalte und verleihe die Gnade (continet et confert gratiam), wobei die Thomisten und Scotisten stritten, ob die wirkende Kraft der Gnade in den Sacramenten innerlich enthalten sei oder zu denselben nur hinzukäme und den Genuß begleite.

Ueber die Zahl der Sacramente, wie sie der Lombarde festgesetzt hatte, bestand volle Einstimmigkeit; doch meint Alexander von Hales, († 1245) nur die Taufe und das Abendmahl seien von Christus unmittelbar, die letzte Oelung von ihm mittelbar durch die Apostel eingesetzt, die Buße, Priesterweihe und Ehe hätten bereits im alten Testamente bestanden und von Christo nur ihre sacramentale Vollendung empfangen, während die Confirmation erst durch die Synode von Meaux eingeführt sei[1]). Dem Thomas hingegen sind sämmtliche Sacramente mit Allem, was an ihnen wesentlich und nothwendig ist,

---

[1]) Summa P. IV. Qu. 8. Membr. 2. Art. 1. Qu. 24. Membr. 1. Diese Ansicht über den Ursprung der Confirmation beruht auf dem Mißverständniß einer Stelle im Decret. Lib. III. de Consecratione Dist. 5. c. 7. findet sich nämlich eine Bestimmung über die Confirmation unter der Ueberschrift: Ex Concilio Meldensi. Dieser Canon gehört aber dem Concile von Paris vom Jahre 829 an.

von Christo, dem Gottmenschen eingesetzt, weil sie unmöglich eine göttliche Gnadenwirkung vermitteln könnten, wenn sie nicht einen göttlichen Ursprung hätten [2]).

Die Wirksamkeit der Sacramente beruht nach Thomas auf dem Leiden Christi, dessen Kraft durch den Empfang derselben mitgetheilt und eingeflößt wird, und zwar ebensowohl um die Folgen der früheren Sünden aufzuheben, als auch um die Seele im christlichen Leben zu fördern und zu vollenden. Das Sacrament ist darum ein Analogon der menschlischen Natur Christi, wie diese nämlich, das mit seiner Gottheit verbundene Vehikel und Medium war, (instrumentum conjunctum) durch welches seine Gnade wirkte, so ist auch das Sacrament ein solches Werkzeug, nur nicht mit der Gottheit verbunden (instrumentum separatum) [3]).

Da man schon im alten Testamente Sacramente, wie z. B. die Beschneidung, die Opfer u. s. w. annahm, so entstand die Frage nach dem Verhältnisse derselben zu den neutestamentlichen und die verschiedenen Lösungen, welche die Scholastiker versuchten, wurden für die Ausbildung und die symbolische Feststellung dieses Lehrstücks sehr entscheidend. Alexander von Hales sagt darüber: „Die Sacramente des neuen Gesetzes sind Zeichen und durch die darin wirkende Kraft Ursachen der unsichtbaren Gnade, die andern aber sind Zeichen und keine Ursachen." Dieser Ausspruch bleibt bei dem Object selbst stehen und sieht noch von dem Verhältnisse, in welchem der Empfänger, das Subject, dazu tritt, gänzlich ab. Thomas geht einen Schritt weiter, wenn er sagt: „Die Sacramente des alten Gesetzes hatten keine wirksame Kraft zur Mittheilung der rechtfertigenden Gnade, sondern sie stellten nur im Bilde (significabant) den Glauben dar, durch welchen die Menschen damals gerechtfertigt wurden." Hier wird der Glaube des Empfangenden als das rechtfertigende Moment im alttestamentlichen Sacramente bezeichnet, während dieses Moment bei den Sacramenten der christlichen Kirche in der sacramentalen Handlung als solcher liegt, ohne daß damit der Glaube des Empfangenden von der Mitwirkung ausgeschlossen wäre. Im Gegentheile bemerkt Thomas unmittelbar vorher: „Durch den Glauben an das Leiden Christi wurden die alten Väter, wie auch wir, gerechtfertigt." Ganz denselben Gedanken drückt Bonaventura mit Anwendung des Unterschieds zwischen opus operatum und opus operans aus: „Die neutestamentlichen Sacramente wirken kraft des opus operatum, d. h. kraft der vollzogenen priesterlichen Handlung, die alttestamentlichen aber kraft des opus

[2]) Summa P. III. qu. 64. Art. 2.

[3]) qu. 62. art. 5.

operans, nicht des opus operatum; das opus operans aber ist der Glaube." Auch hier wird der Glaube des Empfangenden als die einzig wirkende und rechtfertigende Kraft des alttestamentlichen Sacraments hervorgehoben; aber als mitwirkend zur Rechtfertigung in dem neutestamentlichen noch nicht geradezu ausgeschlossen. Dies letztere aber that entschieden der Franziskaner Duns Scotus († zu Cöln 1308) indem er sagte: „Die Juden verdienten die Gnade, oder wenn sie dieselbe schon besaßen, ihre Vermehrung, wenn sie aus Liebe die Sacramente beobachteten; aber gerade deswegen waren diese damals nur uneigentlich Sacramente. Denn ein Sacrament theilt kraft des *opus operatum* die Gnade mit und zwar so, daß dazu keine gute Regung (bonus motus), welche die Gnade erst verdienen müßte, erfordert wird, sondern es genügt, daß der Empfangende keinen Riegel vorschiebt." Am deutlichsten hat diesen Unterschied der letzte Scholastiker Gabriel Biel (Professor an der Universität Tübingen † 1495) dargelegt: „Man sagt von einem Sacramente, es wirke ex opere operato, und versteht darunter, daß die Gnade durch die bloße Administration, wenn nicht der Riegel einer Todsünde die Wirkung verhindert, dem Empfangenden mitgetheilt wird, ohne daß dabei neben der Vollziehung der symbolischen Handlung (signum) auf Seiten des Empfängers eine gute Regung nothwendig wäre." Das Wesen einer guten Regung veranschaulicht er wenige Zeilen später durch devotio interior: „innere Andacht oder Hingebung [4])." Man ersieht daraus deutlich, daß der Begriff des opus operatum, auf der letzten Stufe dieser Lehrentwickelung nichts Anderes bezeichnet, als daß die ganze Wirkung des Sacraments lediglich durch die Vollziehung der sacramentlichen Handlung bedingt ist und daß das Eindringen dieser sacramentlichen Wirkung auf Seiten des Empfangenden nur ein ganz negatives und passives Verhalten, bloß das Nichtvorhandensein eines störenden Hindernisses, wie etwa einer beabsichtigten Todsünde, voraussetzt, keineswegs aber eine innere Thätigkeit oder eine positive Stimmung, wie die Andacht. Damit hatte die Veräußerlichung des Sacramentsbegriffs ihre höchste Stufe erreicht. Durch die Administration des Sacramentes kommt der Gnadenstrom in Fluß und ergießt sich in die Seele, falls diese nicht im hemmenden Widerstande einen Damm dagegen aufwirft.

---

[4]) Alex. Ales. Summa theol. P. IV. q. 1. m. 4. Thom. Aquin. Summa. Qu. 62. Art. 6. Bonav. in libr. IV. Sent. Dist. I. qu. 5. Duns Scot. in IV. Sent. dist. I. qu. 6. Gabr. Biel in Sent. IV. Dist. I. qu. 3. Vergleiche die treffliche Ausführung, welche Baur in seinem Buche: der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus u. s. w. Zweite Auflage S. 428—437. gegen Möhler gegeben hat.

Es ist die gemeinsame Voraussetzung, daß (mit Ausnahme der Confirmation und Priesterweihe, die dem Bischof vorbehalten bleibt), ordentlicher Weise nur der Priester die Sacramente verwalten kann. Doch ist die Gnadenmittheilung so wenig an den Priester und seine Vermittlung gebunden, daß Gott vielmehr auch ohne die Sacramente unmittelbar sacramentliche Wirkungen hervorrufen kann, ja, daß auch die Engel als höhere Diener Gottes unsichtbar reinigen, erleuchten und heiligen können [5]). Der Priester wirkt übrigens in der Sacramentsverwaltung nur als Diener oder als Werkzeug, nicht in eigner Kraft, sondern in der Kraft dessen, der ihn bewegt. Seine sittliche Beschaffenheit kommt dabei nicht in Betracht. Wie es gleichgültig ist, ob der Leib des Arztes, der seinem heilkundigen Geiste als Werkzeug dient, gesund oder krank, ob die Röhre, durch die das Wasser fließt, von Silber oder von Blei ist, so ist es auch völlig indifferent für die Realität des Sacraments, ob der Administrirende gut oder schlecht ist, ob er glaubt oder nicht glaubt [6]).

Diese sittlich gleichgültige Stellung des Priesters wird einigermaaßen belebt durch die Lehre von der priesterlichen Intention. Da sich nämlich streng genommen eine Handlung ohne die Absicht des Handelnden nicht denken läßt, da ferner die Handlungen, welche dem Priester in der Administration der Sacramente obliegen, wie das Besprengen mit Wasser, das Reichen von Brod, das Salben mit Oel, auch zu andern, außerkirchlichen Zwecken dienen, so halten die Scholastiker von Seiten des Priesters die Intention das zu thun, was Christus und die Kirche thut, für nothwendig, damit das Sacrament zu Stande komme. Zwar bestand darüber ein Streit, ob diese Intention wirklich mit Bewußtsein (mentalis) in dem Priester vorhanden sein müsse, oder ob in den Worten, die er ausspricht, die Intention der Kirche schon genügend bezeugt sei. Thomas erklärt sich für das Letztere, hebt aber diese Behauptung wieder auf, indem er später sich dafür entscheidet, daß der Priester kein Sacrament vollziehe, wenn er dieß ausdrücklich und entschieden nicht beabsichtige, wenn er es scherzend (derisorie) thue, wenn er ein Weib taufe, um sie zu mißbrauchen, wenn er eine Hostie spende, um damit zu vergiften. Solche Verkehrtheiten in der Intention vernichten ihm die Realität des Sacraments [7]).

II. Es kam nun darauf an diese Bestimmungen des allgemeinen

---

5) Thom. Summa. P. III. q. 64. art. 7.
6) Ibid. art. 5. art. 9.
7) Ibid. art. 8 u. 10.

Sacramentsbegriffes auch auf die Buße anzuwenden. Man unterschied zu diesem Zwecke, wie bei den übrigen Sacramenten, die Materie und die Form. Die Materie zerfällt dem Thomas in eine nähere und fernere. Jene besteht in den drei Bußakten, der Reue, der Beichte und der Satisfaction; diese bilden die Sünden, welche in der Buße verabscheut und abgethan werden sollen [8]).

Bei der Reue (contritio cordis) unterschieden die Scholastiker einen zwiefachen Akt, die vollkommene Reue (die eigentliche contritio) und die unvollkommene (attritio). Jene geht aus der Liebe Gottes hervor, diese ist ohne Liebe und kann daher nur die Furcht, nicht die kindliche Gottes-, sondern die knechtische Furcht vor der Strafe zu ihrem Motive haben. Jene erfüllt das Herz ganz und versetzt es in eine heilsame Zerknirschung. Diese bewegt und erschüttert nur die Oberfläche [9]). Darüber war man einig, daß die attritio für sich allein die Schuld nicht tilgen und keine Sündenvergebung erwirken könne; streitig war nur die Frage: ob die Attrition zur Contrition werden könne. Alexander von Hales bejahte diese Frage, insoweit durch beides innere Dispositionen und Stimmungen (habitus) bezeichnet würden. Thomas verneinte sie, weil es sich im Sacramente nicht um bloße Stimmungen, sondern um thatsächliche innere Bezeugungen derselben, um Willensakte (actus), handle, und von diesen könne wohl der unvollkommene, wenn die Liebe Gottes einkehre, durch den vollkommneren verdrängt und ersetzt, aber nicht der eine in den andern aufgenommen werden. Albert der Große, Thomas Lehrer (Dominikaner † 1280), meinte: Es liege ein und derselbe Schmerz der Attrition und Contrition zu Grunde. Darum könne auch die erste in die letztere übergehen, aber nicht umgekehrt. Auch nennt er bereits die Attrition ein Geschenk des heiligen Geistes [10]).

Von größerer Wichtigkeit war die Frage, ob die Contrition für sich allein die Schuld aufheben und die Sündenvergebung bewirken könne. Thomas entscheidet diese Frage mit folgendem Satz: „Die Contrition kann durch die Liebe, die sie athmet, und durch den Schmerz, der sie erfüllt, so groß sein, daß sie zur vollen Tilgung nicht nur der Schuld, sondern auch der Strafe ausreicht.“ Dem Einwurf, daß dann die Beichte und die Satisfaction überflüssig er-

---

[8]) Qu. 84. art. 2.

[9]) Alexand. Ales. P. IV. qu. 74. membr. 1. Thom. in supplementis Part. III. 9. 1. art. 2.

[10]) Alex. Ales. l. c. membr. 4. Thom. l. c. Albert. Magn. in L. IV. Dist. 16. Art. 8.

scheine, begegnet er mit dem Grunde: Niemand könne über die Vollkommenheit seiner Reue ganz sichere Gewißheit haben, deshalb sei er zu den beiden andern Bußakten verpflichtet; auch gehöre zur Wahrheit der Reue der Vorsatz zu beichten, der schon wegen des kirchlichen Gebotes ausgeführt werden müsse [11]).

Der zweite Bußakt, die Beichte, hat ihm unbedingte Nothwendigkeit für Alle, die nach der Taufe in Todsünden gefallen sind, doch genügt, sofern die Unterlassung durch den Zwang der Umstände herbeigeführt wird und nicht aus Verachtung des Sacramentes geschieht, statt der That, auch der bloße Wunsch (votum). Diese Nothwendigkeit motivirt er damit, daß durch die Beichte die Natur der der Sünde erkannt werden müsse, um durch die Buße geheilt werden zu können [12]). Darum hält er nach göttlichem Recht auch nur diejenigen zur Beichte verflichtet, die sich Todsünden bewußt sind. Die allgemeine Beichtpflicht erklärt er, wie wir §. 40 sahen, für positive Institution, deren Anfang in dem 4. Lateranconcil liege. Allein schon Duns Scotus leitet die allgemeine Beichtpflicht nicht mehr aus einer kirchlichen Anordnung, sondern aus einem göttlichen Gebote ab. Er beruft sich dafür auf zwei Gründe: unmöglich hätte die Kirche mit dem Wagnisse eine so schwere Pflicht allen Christen aufzubürden durchdringen können, wenn sie nicht eine göttliche Auctorität für sich gehabt hätte; auch scheitere jeder Versuch, den Zeitpunkt dieser angeblichen Neuerung geschichtlich zu bestimmen, an der leicht nachweisbaren Thatsache, daß schon vorher die Heiligen das Beichtgebot für allgemein verbindlich gehalten hätten; wie denn z. B. schon 800 Jahre vor dem 4. Lateranconcile Augustinus in der [unächten] Schrift über die wahre und falsche Buße die Nothwendigkeit der Beichte gelehrt habe. Diese beiden Gründe machten ein so enormes Glück, daß sie seitdem ein stehender Artikel in jeder Apologie der Ohrenbeichte geblieben sind [13]).

Ueber den Werth der in Ermangelung eines Priesters oder in der Nähe des Todes noch von Pseudo-Augustinus und dem Lombarden gestatteten Beichte vor Laien waren die Scholastiker sehr getheilter Ansicht. Albert der Große hielt eine solche unbedingt für ein Sacra-

---

[11]) In Suppl. part. III. qu. 5. art. 2.

[12]) Ibid. qu. 6. art. 1.

[13]) Duns Scotus in Sent. lib. IV. Dist. 17. qu. 1. Vergl. Klee S. 210. 211. Auch Pater Roh debütirte am 23. November vorigen Jahres mit diesem Kunststück scholastischer Dialectik. Vergl. „Wie beweisen die Jesuiten die Nothwendigkeit der Ohrenbeichte?" S. 4.

ment, Thomas nur gewissermaßen für einen sacramentalen Act, weil das Formale fehle, nämlich die priesterliche Absolution, welche jedoch in Nothfällen der himmlische Hohepriester ergänze; um dieses formalen Mangels willen sprach ihr Bonaventura den sacramentalen Charakter gänzlich ab; Duns Scotus endlich erklärte eine solche Beichte weder für nützlich, noch für nothwendig, weil dem Laien jede richterliche Gewalt abgehe [14]).

Da die Buße als Sacrament und zugleich als richterlicher Akt angesehen wurde, so war es ganz consequent, daß Thomas für die gewöhnlichen Fälle forderte, daß die Beichte nicht bloß überhaupt einem Priester abgelegt werde, weil nur ein solcher die Eucharistie consecriren und folglich auch den sacramentalen Dienst am mystischen Leibe Christi verwalten könne, sondern ganz insbesondere dem eignen Pfarrer (proprio sacerdoti), welcher allein über seine Untergebenen die Jurisdiction habe. Nur in der Nähe des Todes gestattete er die Absolution durch den ersten besten Priester, weil Noth kein Gebot kenne [15]). Also begegnet uns auch hier noch die volle Geltung der Lateranensischen Bestimmung.

Wie der leibliche Arzt nicht wahrhaft heilen kann, wenn er nicht die ganze Natur der Krankheit kennt, so auch nicht der Seelenarzt: darum fordert Thomas, daß die Beichte vollständig (integra) sei, d. h. daß man alle Sünden, deren man sich erinnert, bekenne. Im entgegengesetzten Falle ist das Bekenntniß nicht Beichte, sondern Heuchelei [16]).

Die Wirkung der Beichte besteht darin, daß sie die unvollkommene Reue vollendet. Wenn nämlich der vorangegangene Schmerz nicht tief genug ist, um als vollkommene Reue die Schuld zu tilgen und die ewige Strafe abzuwenden, so wird dieser Mangel dadurch ausgefüllt, daß der Büßende dem Priester die begangenen Todsünden vollständig bekennt. So tilgt die Beichte die Schuld, befreit die Seele von dem Tode der Sünde, hebt die ewigen Strafen auf, eröffnet die Pforten des Paradieses und gewährt die Hoffnung des Heiles [17]).

---

14) Albert. M. in Sent. lib. IV. Dist. 17. art. 58. 59. Thom. in Supplem. Part. III. qu. 8. art. 2. Bonavent. in Sent. libr. IV. Dist. 17. p. 3. in expos. textus, dub. 1. Duns Scot. in lib. IV. Dist. 17. qu. 1. Sehr schön weist diesen Stufengang Gieseler nach. Kirchensch. 2. Bd. 2. Abth. §. 81. not. i. 3. Aufl. S. 489 ff.

15) In Suppl. part. III. qu. 8. art. 1. 4 und 6.

16) Ibid. qu. 9. art. 2.

17) Ibid. qu. 10. art. 1. 2. 3. 4.

Doch übt die Beichte diese Wirkung nicht für sich allein, sondern nur im Zusammenhange mit der Schlüsselgewalt, auf die sie sich so direct bezieht, daß beide Akte, das Bekenntniß und die priesterliche Absolution, sich wechselsweise bedingen. Hugo und Richard von St. Victor (§. 38.) hatten die Wirkung der priesterlichen Absolution auf die Lösung von der ewigen Verdammniß beschränkt, nicht aber auch die Lösung von dem geistlichen Tode und der Schuld zugegeben, welche sie vielmehr ausschließlich der göttlichen Gnade vorbehielten. Auch in diesem Punkte ist Thomas der Vollender des römischen Lehrbegriffs. Die clavis ordinis, der Schlüssel, welchen der Priester kraft seiner Weihe trägt, entfernt unmittelbar Alles, was den Eintritt in den Himmel hindert. Da der Priester überhaupt das Amt des Dieners Christi an dessen mystischem Leib, der Kirche, übt, so strömt durch seine Vermittlung die aus dem Leiden Christi kommende Gnade von dem Haupte in die Glieder dieses Leibes herab. Wie in der Taufe das Wasser als lebloses Werkzeug, so wirkt in der Buße der Priester, als beseeltes, ebenso zur Erlassung der Schuld, als zur Tilgung der Strafe. Wie die Reue nur, insofern sie das Verlangen nach der Beichte in sich schließt, wie die Beichte nur, weil sich in ihr der Mensch den Dienern der Kirche und den Verwaltern der Sacramente unterwirft, die Gnade wirken, so giebt wiederum die priesterliche Absolution beiden Akten erst ihre Vollendung, sei es daß in ihr die Schlüsselgewalt actuell geübt wird (in actu se exercens), oder ihre Kraft schon in dem bloßen Verlangen nach der priesterlichen Lossprechung entfaltet (in voto existens), ohne welches eine wahre Reue nicht gedacht werden kann. Wenn auch Jemand vorher noch nicht die rechte Stimmung hat, um die Gnade aufzunehmen, so empfängt er diese doch in der Beichte und in der Absolution, wenn er nur keinen Riegel vorschiebt. In der Ausübung der Schlüsselgewalt aber darf der Priester nicht nach Willkühr binden und lösen, sondern nur nach Gottes Vorschrift; denn er ist Gottes Werkzeug, von dessen Kraft bewegt, und muß sich darum dem leitenden göttlichen Antrieb (instinctus divinus) unbedingt hingeben. Jede Willkühr in der Verwaltung des Bußsacraments hebt die Wirksamkeit des priesterlichen Aktes auf[18]).

Als die Form des Bußsacramentes bezeichnet Thomas die Worte: „Ich spreche dich los" (Ego te absolvo). Er erklärt sich darüber nicht bloß in der Summe, sondern auch in einer besondern Streitschrift, worin er auf die Aufforderung seines Ordensgenerals das

---

[18]) Ibid. qu. 19. art. 3. qu. 18. art. 1. 2. qu. 8. art. 1. qu. 10. art. 1. 2. qu. 18. art. 4.

gegen die Anwendbarkeit dieser Formel gerichtete Werk eines Unbekannten beleuchtet und zu widerlegen sucht. Er findet diese Formel nicht nur zweckmäßig, sondern auch nothwendig; denn wie der Taufende spricht: Ich taufe dich, so gebühre es auch dem Absolvirenden zu sagen: Ich absolvire dich. Das entspreche auch allein dem Worte Christi an Petrus: Was du auf Erden lösen wirst u. s. w. Das Wesen des Bußsacramentes liege ferner darin, daß ein Stoff nicht consecrirt, sondern vielmehr entfernt werden solle, nämlich die Sünde. Das sage die Formel aus. Zwar bedeute sie zunächst allerdings: Ich erkläre dich für absolvirt! aber mit diesem declarativen Sinne sei ihre Bedeutung keineswegs erschöpft; vielmehr sei sie zugleich wesentlich effectiv. Denn die Sacramente übten durch die Kraft des Leibes Christi bestimmte Wirkungen, welche unfehlbar einträten, wenn sie nicht durch die Heuchelei des Empfangenden aufgehalten würden, die Worte des Priesters wirkten instrumental in göttlicher Kraft; diese Wirkungen würden mit Gewißheit in Aussicht gestellt, wenn er spreche: Ich absolvire dich, aber nicht: ich vergebe dir, weil dieß nur der göttlichen Kraft, die in dem Sacramente wirksam sei, zukomme. Als vollkommenere Erklärung der Formel giebt er an: „Ich theile dir das Sacrament der Absolution zu." (**Ego impendo tibi sacramentum absolutionis**).

Beachtenswerth ist dabei das Urtheil, das er ganz im Widerspruche mit der neueren römischen Theologie über die deprecative Absolutionsform fällt. Er sagt: „Solche Absolutionen sind nicht sacramental, sondern bloße Gebete zur Vergebung der läßlichen Sünden. Darum würde es bei der sacramentalen Absolution nicht genügen zu sagen: Der allmächtige Gott erbarme sich Deiner u. s. w., weil durch diese Worte der Priester nicht ausspricht, daß die Absolution eintrete, sondern nur darum bittet. Doch wird in der sacramentalen Absolution ein solches Gebet vorausgeschickt, daß der Büßende die Wirkung des Sacraments nicht hindern möchte [19])."

Der Gegner, den Thomas in dem erwähnten Schriftchen bekämpft, steht noch ganz auf dem Standpunkt des Lombarden, er spricht die Gewalt der Sündenvergebung nicht dem Priester, sondern Gott allein zu und leugnet, daß die priesterliche Absolution irgend etwas

---

[19]) Thomas war also noch nicht so geistreich, wie Herr M., der S. 31 diese Fürbitten der alten Kirche für „eine Sündenvergebung in Gebetsform", oder wie Klee, der sie für „infallibele Gebete" erklärte. Er sah darin noch gar keine Absolution und belegt dieß mit denselben Gründen, wie wir S. 60 in §. 17 gethan haben.

vermöge, ehe der Mensch durch die Gnade aus dem Tode der Schuld auferweckt sei. Er beruft sich insbesondere darauf, daß angesehene Kirchenlehrer, wie Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Paris und der Cardinal, Bischof Hugo von Tusculum, (Hugos von St. Victor Oheim,) sich gegen die Anwendung der Imperativform erklärt und daß sich vor dreißig Jahren noch alle Priester der Worte bedient hätten: „Die Absolution und Vergebung ertheile dir Gott.“ Auf den letzteren Einwurf antwortete Thomas mit witziger Naivität: „Wie kann der für Alle Zeugniß ablegen, der nicht Alle gekannt hat?“ Auch bestritt Thomas mit aller Entschiedenheit die Behauptung seines Gegners, daß die Handauflegung wesentlich zu diesem Sacramente gehöre, weil sie, obgleich schon in der älteren Kirche im allgemeinen Gebrauche, doch nicht von Christo angeordnet sei [20]). So ging man, wo es die scholastische Consequenz erforderte, beliebig von der sonst hochgerühmten Tradition ab und stützte sich auf das Nichtvorhandensein des Schriftzeugnisses, das sich doch in allen andern Fällen durch die Tradition ersetzen lassen mußte!

Durch die priesterliche Absolution wird indeß nach dem Lehrbegriffe des Thomas, der sich darin enge an die Victoriner anschloß, nicht, wie in der Taufe, die ganze Strafe erlassen, sondern nur die ewige. Von der zeitlichen Strafe wird nur ein Theil nachgelassen, ein Theil bleibt und muß entweder hier auf Erden, oder in dem Fegfeuer verbüßt werden [21]). Daraus entspringt dann die Nothwendigkeit der werkthätigen Satisfaction, durch welche der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geleistet und der noch zu verbüßende Theil der zeitlichen Strafen ausgeglichen werden soll. Es sind Gebete, Fasten und Almosen. Doch auch Leiden und Trübsale, welche Gott auferlegt, können diesem Zwecke dienen, wenn sie mit Geduld getragen werden [22]). Die Satisfactionen wurden entweder freiwillig übernommen oder von dem Priester auferlegt. Dabei ist es bemerkenswerth, daß Thomas nach dem Vorgange Richards von St. Victor (S. 153) den Begriff des Bindens auf das Letztere anwendet, wie nämlich der Priester einerseits durch die Absolution von der Schuld, der ewigen Verdammniß und einem Theile der zeitlichen Strafen löst, so läßt er andererseits den Rest der letzteren ungelöst und bindet oder

---

[20]) Summa. Pars III. qu. 84. art. 3 u. 4. Opusc. XXIII. (al. XXII.) De formula absolutionis.

[21]) In Supplem. Part. III. qu. 18. art. 2.

[22]) Ibid. qu. 15. art. 2 und 3.

verpflichtet zur Abbüßung dieser noch vorbehaltenen Strafen [23]. Dieser ganze Entwickelungsgang des scholastischen Systems mußte zu einer gänzlichen Umgestaltung alles dessen führen, was noch von dem Ernste und der Strenge der altkirchlichen Bußanstalt vorhanden war. Da nämlich das Bekenntniß, das in der alten Kirche, wenn es reiwillig und aus innerm Drange abgelegt ward, der Excommunication und der eigentlichen Buße voranging, nun zum wesentlichsten Moment der Buße und des Sacramentes geworden war [24]), da ferner die Absolution als der der Beichte correlative und sie ergänzende priesterliche Akt, mit ihr auf das Engste verknüpft werden mußte, so konnte die Reconciliation nicht mehr bis auf den Schluß des ganzen Bußaktes verschoben werden, sondern trat bereits vor dem Beginne der werkthätigen Satisfaction ein. Sodann konnte auch diese letztere, die der alten Kirche äußerst wichtig und dem beginnenden Mittelalter die Hauptsache gewesen war, nur noch einen untergeordneten Werth beanspruchen. Daher wird häufig dem Priester der Rath ertheilt keine zu schwere Genugthuungen mehr aufzuerlegen, was um so begreiflicher erscheint, da nur eine schlaffe Nachsicht die Leute mit dem schweren Gebote aussöhnen und sie zur Beobachtung desselben geneigt machen konnte. In diesem Sinne sagt Duns Scotus: „Man muß dem Beichtenden nur das auferlegen, was er gerne übernimmt und wovon man erwarten kann, daß er es erfüllt. Will er sich aber zu der von dem Priester auferlegten Buße durchaus nicht verstehen, legt jedoch Mißfallen an der begangenen Sünde an den Tag und den festen Vorsatz sich vor Rückfällen zu hüten, so muß man ihn absolviren. — Er selbst mag sich die Strafe für seine Sünden bestimmen und sie als Aequivalent ohne [priesterliche] Auferlegung entrichten oder sie im Fegfeuer vollständig verbüßen [25])." Neben diesen Grundsätzen konnten die Pönitentialbücher keine Anwendung mehr finden, es versteht sich darum leicht, daß sie um diese Zeit außer Gebrauch kamen, oder doch nur von Priestern strengerer Richtung benutzt wurden.

Ihren Schlußstein erhielt die Lehre von der Buße in dem Ablaß oder den Indulgenzen. Unter Indulgenz verstand man in der alten Kirche die Abkürzung des Bußtermins, welche der Bischof auf Verwendung der Märtyrer oder der Gemeinde oder auf eigene Ueberzeugung von der Würdigkeit des Pönitenten gewähren konnte. Allein

---

[23]) Qu. 18. art 3.

[24]) Qu. 10. art. 1.: Poenitentia, in quantum est sacramentum, praecipue in confessione perficitur.

[25]) Duns Scotus in lib. IV. Dist. 15. qu. 1.

wesentlich verändert wurde dieser Begriff durch das Aufkommen der sogenannten Bußredemtionen, mit denen er in Zusammenhang gebracht wurde. Wir überzeugten uns §. 31, daß zuerst in den Pönitentialbüchern die Möglichkeit einer stellvertretenden Buße für Andere, sowie der Ablösung der Bußwerke durch andere Leistungen und durch Geld aufgestellt wurde. Beide Principien wurden durch die Scholastik weiter ausgebildet. In erster Beziehung spricht Thomas grundsätzlich aus: „Wenn Jemand mit Liebe ausgerüstet ist, so kann er für einen Andern die genugthuende Strafe (poenam satisfactoriam) abbüßen, so weit dieselbe zur Tilgung der noch rückständigen Verbindlichkeit gesetzt ist.„ Da aber die Satisfactionen zugleich Heilmittel der Seele und zwar ein Palliativ gegen zukünftige Verschuldungen sein sollten, wie Thomas unmittelbar zuvor erklärt hatte, so konnte er natürlich nicht zugeben, daß auch dieser Segen dadurch miterreicht werde, darum beschränkte er die Zulässigkeit dieser Vergünstigung ausdrücklich auf den Fall, daß der Büßende mit einem Mangel behaftet sei, entweder einem körperlichen, der ihn zum Ertragen der Bußübung unfähig, oder einem geistlichen (spiritualis), der ihn zur Leistung unwillfährig mache, mit welcher letzteren Bestimmung dann freilich die Beschränkung wieder so gut als aufgehoben ist[26]).

Der Ablaß war seit den Kreuzzügen immer allgemeiner geworden und nicht nur für die Theilnahme an denselben, sondern auch für andere Leistungen und namentlich für Geld bewilligt worden. Nicht allein die Päpste, sondern auch jeder Bischof hatte das Recht ihn zu gewähren. Während man aber früher seine Wirksamkeit auf die kirchliche Fürbitte stützte und auf die Lebenden beschränkte, wurde er allmählig auch auf die abgeschiedenen Seelen im Fegefeuer ausgedehnt und die Berechtigung der Kirche dazu mit der Theorie von den überströmenden Verdiensten (merita supererogationis) Christi und der Heiligen begründet[27]), welche den Schatz der Kirche ausmachen. Diese Theorie führte zuerst Alexander von Hales aus[28]). Vollständig entwickelte sie Clemens VI. im Jahr 1343 in der Bulle Unigenitus. Er sagt darin, obgleich Christus kraft der Vereinigung des Wortes mit der menschlichen Natur durch einen einzigen Tropfen Blutes die ganze Menschheit hätte erlösen können, habe er dennoch sein Blut gleich einer Fluth vergossen. Damit diese Vergießung aber nicht als Verschwendung erscheine, habe er aus dem Ueberflusse der-

---

[26]) In supplem. Part. III. qu. 13. art. 2.

[27]) Vergleiche Gieseler Kirchengeschichte. Band II. Abtheilung II. §. 82.

[28]) Alex. Ales. Summa P. IV. qu. 83. membr. 3 u. 5.

selben einen Schatz für die Menschen angelegt und denselben dem heiligen Petrus als dem Schlüsselträger und dessen Nachfolgern, seinen Stellvertretern, zur Verwaltung gegeben, daß sie aus demselben den Gläubigen die völlige oder theilweise Nachlassung ihrer zeitlichen Strafe gewährten. Zu diesem Reichthum kämen noch die Verdienste der heiligen Gottesmutter und aller Erwählten vom ersten Gerechten bis zum letzten. Daher sei eine Erschöpfung oder Verminderung nicht zu befürchten, denn je mehr Seelen dadurch zur Gerechtigkeit geführt würden, desto mehr wachse die Fülle der Verdienste an [29]).

Bei Thomas erscheint auch diese Lehre in ihrem Abschlusse. Er begründet sie nicht nur durch die opera supererogationis Christi und der Heiligen, d. h. durch die guten Werke, welche diese über das Gebot und die Schuldigkeit gethan, und die Leiden, welche sie über ihre Verschuldungen geduldet, und die Größe des Verdienstes, welches sie damit über den eigenen Bedarf hinaus erworben hätten; sondern auch durch den Grundsatz, daß Einer für den Andern genugthun könne, und durch die Hinweisung auf die Gemeinschaft der Kirche als des mystischen Leibes Christi, in welcher die Strafen des Einen von dem Andern getragen werden, die Verdienste des Einen dem Andern zufließen. Die Ablässe gelten nicht bloß vor dem Forum der Kirche, sondern auch vor dem Forum Gottes, und ihre Wirkung ist die Erlassung der nach der Reue, Beichte und Absolution noch rückständigen genugthuenden Strafe, mag diese vom Priester nun ausdrücklich auferlegt sein oder nicht. Daraus ergiebt sich denn die Folgerung, daß nur dem, welcher bereuet ist und gebeichtet hat, der Ablaß zu Gute kommt, wie dieses auch in den Bullen gewöhnlich ausgesprochen ist (contritis et confessis), und zwar nur dann, wenn er die Leistungen zur Ehre und zum Nutzen der Kirche vollbracht hat, für welche der Ablaß angeboten wird [30]). Der Ablaß ist ihm allerdings ein Ausfluß der Schlüsselgewalt, aber er hat keinen sacramentalen Charakter, er beruht nicht auf der clavis ordinis, sondern der clavis jurisdictionis, daher kann ihn auch ein Laie geben, wenn er nur mit der Gewalt der kirchlichen Jurisdiction bekleidet ist, z. B. ein päpstlicher Legat, der nicht Priester ist. Während jedoch Willkühr in der Absolution die Wirkung der sacramentalen Schlüsselgewalt aufhebt, so wird der Gültigkeit des Ablasses durch eine Unregelmäßigkeit in der Art der Vertheilung nichts benommen; der Empfänger wird nichts destoweniger der vollen Wirkung theilhaftig [31]).

---

[29]) Extravagg. comm. lib. V. Tit. 9. c. 2.
[30]) l. c. qu. 25. art. 1. qu. 27. art. 1. 3.
[31]) qu. 25. art. 2.

Was den Nutzen des Ablasses für die im Fegfeuer befindlichen Seelen betrifft, so unterscheidet Thomas ein Zwiefaches: an sich kann der Ablaß allerdings nur Lebenden zu Gute kommen, da er eine Thätigkeit zum Frommen der Kirche voraussetzt, für die er gegeben wird, eine solche aber von Seiten des Abgeschiedenen nicht mehr denkbar ist. Da aber auch hier eine Stellvertretung stattfinden kann, insofern ein Lebender für den Todten übernimmt, was die Kirche als Gegenleistung für den Ablaß fordert, so kann dieser dem Abgeschiedenen mittelbar zu Gute kommen. Doch muß dann in der Ablaßbewilligung ausdrücklich bemerkt sein, daß eine solche Wohlthat auch den im Fegfeuer verweilenden Seelen zufließen soll [32]). Trotz dem hatten noch im 15. Jahrhundert bedeutende Theologen, wie Johannes Gerson, auf die Frage, ob sich auch für Abgeschiedene Ablässe erlangen ließen, nur eine verneinende Antwort [33]).

Wir sahen oben S. 142, daß der Lombarde die innere und äußere Buße unterschied. Die innere Buße ist ihm Zeichen und Ursache der Sündenvergebung, welche sie darstellt und bewirkt. Die äußere Buße stellt die innere und die Sündenvergebung nur dar. Wir erkannten darin einen Mangel dialectischer Durchführung des Sacramentsbegriffs. Thomas hat diesen Mangel ausgefüllt. Ihm ist der äußere Bußakt mit der Absolution nicht bloß Darstellung, sondern auch bewirkende Ursache des innern und der Sündenvergebung, theils weil durch Beichte und Absolution der Mensch zur Aufnahme der Gnade disponirt und die unvollkommene Reue vollendet wird, theils weil selbst der innere Bußakt, die Reue, ihre sündentilgende Kraft erst durch den Vorsatz der Beichte und das Verlangen nach der Absolution empfängt [34]).

In der Form, welche die Scholastik der Lehre vom Bußsacrament gegeben hatte, wurde sie im Jahre 1439 auf der Kirchenversammlung zu Florenz von Eugen IV. feierlich bestätigt. Die Worte des Beschlusses lauten: „Das vierte Sacrament ist das der Buße. Seine Materie sind die Bußakte, welche in drei Theile zerfallen. Der erste ist die Reue des Herzens, die in dem Leide über die Sünde und dem Vorsatze künftig nicht mehr zu sündigen besteht. Der zweite ist das Bekenntniß des Mundes, zu welchem erfordert wird, daß der Sünder alle Sünden, deren er sich erinnert, seinem Priester

---

[32]) qu. 73. art. 10.

[33]) Gieseler Kirchengeschichte. Band II. Abth. 4. §. 147. not. o.

[34]) qu. 84. art. I. besonders in dem Comment. in Sentent. libr. IV. Dist. XXII. quaest. 2.

vollständig beichte. Der dritte ist die Genugthuung für die Sünden nach dem Richterspruche des Priesters, welche hauptsächlich durch Gebet, Fasten und Almosen geleistet wird. Die Form dieses Sacramentes sind die Worte der Absolution, welche der Priester ausspricht, wenn er sagt: Ich absolvire dich u. s. w. Der Diener dieses Sacraments ist der Priester, der die Vollmacht dazu entweder ordentlicher Weise hat oder durch höhere Uebertragung. Die Wirkung dieses Sacraments ist die Freisprechung von den Sünden [35])."

§. 42.

Resultat.

Ueberschauen wir am Schlusse dieses Abschnittes noch einmahl den Gang der geschichtlichen Entwickelung, dem wir gefolgt sind, so ergeben sich folgende Hauptmomente desselben:

1) In der Kirche der ersten drei Jahrhunderte bestand nur ein öffentliches Sündenbekenntniß, das von den Gefallenen vor dem gesammten Clerus in öffentlicher Sitzung freiwillig abgelegt ward. Dieses Bekenntniß ging der Verurtheilung voran und bildete somit keinen Bestandtheil der Bußübung. Es konnte auch durch andere Beweismittel, nämlich durch die Anklage mittelst Zeugen oder durch gerichtliche Verurtheilung ersetzt werden (§. 22. 23).

2) Neben diesem öffentlichen Bekenntniß läßt sich keine Privatbeichte in den ersten drei Jahrhunderten nachweisen (§. 24).

3) Seit der Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion ging die öffentliche Selbstanklage in die Privatbeichte über, welche in der abendländischen Kirche wohl vor dem bischöflichen Gerichte in geheimer Sitzung, in der griechischen vor dem Bußpriester abgelegt ward, bis Nectarius dieses Amt aufhob (§. 25).

4) Während die ältere Kirche nur die öffentliche Bußübung kannte, finden wir zu Augustins Zeit († 430) in der nordafrikanischen Kirche die ersten Zeugnisse von der Privatbuße mit dem Grundsatze, daß die Oeffentlichkeit des Verbrechens und des dadurch gegebenen Aergernisses den Grad der Oeffentlichkeit zu bestimmen habe, in welchem die Bußübung zu leisten sei (§. 27).

5) Leo der Große († 461) verwarf das öffentliche Bekenntniß ausdrücklich, gewährte jedem Priester das Recht das geheime Bekenntniß dem Büßenden abzunehmen und beschränkte das Recht durch Fürbitte für den Pönitenten zu intercediren, das in früherer Zeit der

---

[35]) Mansi XXXI. fol. 1057.

Clerus mit der gesammten Gemeinde ausübte, auf den Priester ausschließlich (§. 28).

6) Seit dem fünften Jahrhundert wurde es Praxis, die Kirchenbuße und Reconciliation, welche die alte Kirche nur einmahl gewährte, öfter zu gestatten. Die Privatbuße kam immer mehr in Gebrauch und beschränkte die öffentliche Buße, die man als Strafe anzusehen anfing und zu der man die Gefallenen nöthigte, wenn sie nicht freiwillig bekannten, sondern durch Andere überwiesen wurden (§. 29).

7) In der altbrittischen und irländischen Kirche wurde durch den Einfluß der Klosterdisciplin auf das kirchliche Leben die Privatbeichte und Privatbuße auch auf bloße Neigungen und Gedankensünden ausgedehnt. Durch die angelsächsischen und fränkischen Pönitentialbücher gewann dieser Grundsatz festeren Boden in der kirchlichen Praxis (§. 30).

8) Durch die abendländischen Bußordnungen und den rein vindicativen Gesichtspunkt, den sie vertraten, kam zugleich die Sitte auf die Bußübung mit Geld abzulösen und sich durch Andere vertreten zu lassen (§. 31).

9) Doch beschränkte sich noch immer die Function des Priesters bei der Buße auf die Ansetzung des Bußtermins und auf die Fürbitte. Die Sündenvergebung blieb Gott allein vorbehalten (§. 32).

10) Ueberhaupt betrachtete man die Beichte mehr aus dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit, als der Nothwendigkeit (§. 33).

11) Die dem Augustin im 11. oder 12. Jahrhundert untergeschobene Schrift: de vera et falsa poenitentia, bezeichnet den Uebergang zur neuen Theorie und Praxis (§. 34).

12) Hildebert von Tours († 1134) fixirte zuerst die drei wesentlichen Bußakte: Reue, Beichte und Genugthuung (§. 37).

13) Hugo von St. Victor († 1141) stellte den Sacramentsbegriff fest (§. 38).

14) Gratian (um 1150) gab die Frage über die Nothwendigkeit der Beichte noch der beliebigen Entscheidung jedes Einzelnen anheim (§. 35).

15) Peter der Lombarde († 1164) erklärte die Beichte der Todsünden oder im Verhinderungsfalle wenigstens das Verlangen darnach für nothwendig zur Vergebung. Dem Priester gestand er nur die Befugniß zu den Reuigen für gelöst zu erklären, nicht aber ihm die Sünden zu vergeben, was Gott allein zukomme (§. 36).

16) Peter der Lombarde stellte die Buße unter die sieben Sacramente der Kirche, deren Zahl er zuerst fixirte, und suchte, wie-

wohl unvollständig, die Momente des Sacramentsbegriffs an der Buße nachzuweisen (§. 37).

17) Hugo von St. Victor († 1141) ging in der Frage über die Wirksamkeit der Absolution weit über den Lombarden hinaus; er legte dem Priester die Gewalt der Sündenvergebung bei, verstand aber darunter nur die Lösung von der ewigen Verdammniß. Richard von St. Victor († 1173) entwickelte diese Ansicht weiter, während er die Lösung von der Schuld ausschließlich der Gnade Gottes zuwies, räumte er dem Priester die Gewalt ein, im Zusammenwirken mit der Gnade die ewige Strafe in eine endliche, und durch seine alleinige Wirksamkeit den im Fegfeuer zu verbüßenden Theil derselben in eine kirchliche Bußübung zu verwandeln (§. 38).

18) Innocenz III. erließ auf dem 4. Lateranconcil 1215 das erste allgemeine Beichtgebot, kraft dessen alle Gläubigen verpflichtet wurden jährlich wenigstens einmahl um Ostern dem eignen Priester ihre Sünden zu beichten. Die Synode von Toulouse schärfte diese Bestimmung und stellte sie in die Reihe ihrer Beschlüsse, worin sie das gegen die Ketzer einzuhaltende Verfahren ordnete. Bonaventura und Thomas von Aquino bezeugen, daß vor Innocenz III. keine allgemeine Beichtpflicht bestanden habe, und der Canonist Laurentius Hispanus leugnet, daß sie in der Schrift begründet sei (§. 39. 40).

19) Die Scholastiker, besonders Thomas von Aquino († 1274), haben die Lehre von den Sacramenten überhaupt und von der Buße insbesondere fortgebildet und ihr die Bestimmungen gegeben, welche das Concil von Florenz unter Eugen IV. im Jahre 1439 zuerst mit symbolischem Ansehen bekleidete (§. 41).

IV.

Welche Bestimmungen hat das Tridentinum über das Bußsacrament aufgestellt und wie bestehen dieselben vor der Kritik?

§. 43.

Vorbemerkung.

Nachdem der Gang der geschichtlichen Entwickelung sich uns in seinen Hauptmomenten vergegenwärtigt und die Einflüsse nachgewiesen hat, durch welche ein kirchliches Institut, das ursprünglich nur für die Excommunicirten bestimmt war, zu einer Bußanstalt für sämmtliche Gläubigen und zu einem Sacramente für alle nach der Taufe begangenen Sünden umgebildet wurde, so drängt sich uns die Frage auf: Welche Bestimmungen hat die, wie sie sich selbst prunkhaft genug ankündigt, „im heiligen Geiste rechtmäßig versammelte ökumenische und allgemeine" Synode zu Trient über das Bußsacrament hinzugefügt? Wir haben darauf die bündige Antwort: Keine; sie hat nur diese Lehre in der Gestalt, wie sie durch die Scholastiker ausgebildet worden war, bestätigt, sich über Punkte, welche unter diesen streitig waren, mit kluger Zurückhaltung geäußert, dagegen ihre übereinstimmenden Erklärungen mit der größten Schärfe dem protestantischen Bekenntnisse entgegengestellt und jede mit einem kräftigen Anathema für alle Zukunft besiegelt. Dieser Bannfluch ist indessen auf die Kirche, von der er ausging, am Schwersten zurückgefallen. Die Entscheidungen des Tridentinums schließen mit der scholastischen Periode die ganze Bewegung der römischen Theologie überhaupt ab und machen jede fernere lebendige Fortentwickelung über diese starren Schranken hinaus unmöglich.

In der 14. Sitzung am 25. November des Jahres 1551 wurde die Lehre von dem Bußsacrament zu Trient festgestellt. Die wesentlichsten dieser Beschlüsse haben wir mit Berücksichtigung des Tridentiner

oder römischen Katechismus nach ihrer Bedeutung und ihrem Zusammenhange kurz zu betrachten und zu beleuchten. Die noch rückständigen Bemerkungen des Herrn Professor Michelis werden dabei gleichfalls ihre Erledigung finden.

§. 44.

Das Bußsacrament und seine Bestandtheile.

Das Bußsacrament wurde von der Versammlung zu Trient als Institution Christi feierlich proclamirt, denn in den unzweideutigen Worten, welche dieser nach der Auferstehung zu seinen Jüngern gesprochen: Nehmet hin den heiligen Geist, welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben, welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten! habe er, wie es alle Väter verstanden, seinen Aposteln und ihren rechtmäßigen Nachfolgern die Gewalt verliehen die Sünden zu vergeben und zu behalten, um die nach der Taufe gefallenen Gläubigen zu versöhnen. Die Synode verdamme darum die falschen und erzwungenen Auslegungen, welche diese Worte auf die Vollmacht das Wort Gottes zu predigen und das Evangelium Christi zu verkündigen beziehen [1]).

Wie wenig diese Erklärung der Tridentinischen Synode exegetisch haltbar sei, haben wir §. 3 in umständlicher Erörterung bewiesen und zugleich darauf aufmerksam gemacht, daß nicht bloß Cyprian Joh. 20, 21—23 nur von der Sündenvergebung in der Taufe verstand, sondern daß auch noch zur Zeit der Kirchenversammlung katholische Gelehrte, wie der Franziskanerguardian Johannes Wild zu Mainz, in diesem Ausspruche die Bevollmächtigung ausgedrückt fanden, welche Jesus den Aposteln zur Ausübung ihrer gesammten Wirksamkeit, zur Predigt des Wortes und zur Verwaltung der Sacramente überhaupt, gegeben hat. Es wäre darum auffallend gewesen, wenn nicht in der Versammlung von dieser Seite her ein Widerspruch laut geworden wäre. Aus diesem Grunde verdient auch die Mittheilung des Venetianers Sarpi Glauben, daß Ambrosius Pelargus, ein churtrierischer Theologe, sich gegen die willkührliche Beschränkung dieser Worte auf das Bußsacrament erklärt habe, weil kaum ein einziger unter den Vätern sie so gefaßt, vielmehr die Meisten sie theils von der Taufe, theils von jedem anderen Wege der Sündenvergebung verstanden hätten. Diese Erklärung habe so große Bewegung hervorgebracht, daß man schon Willens gewesen wäre die Vorlage zu neuer Berathung

---

[1]) Sessio XIV. De poenit. cap. 1. can. 3.

an die Commission zurückzugeben, was jedoch auf das Betreiben des päpstlichen Legaten Crescentius, obgleich erst nach einer zweimaligen Abstimmung, verhindert worden sei. Freilich meint der Jesuitenpater Cardinal Sforza Pallavicini, der Gegner Sarpis, durch die Beziehung der Stelle Joh. 20, 21—23 auf das Bußsacrament sei die Beziehung auf die Taufe nicht ausgeschlossen [2]); aber wenn man dieß römischer Seits zugiebt, so wird damit eingeräumt, daß die Worte von der Sündenvergebung überhaupt nicht von einem einzelnen Wege derselben handeln, und dann können wir es nur Willkühr nennen, daß man zu Trient darin die Einsetzungsworte des Bußsacraments suchte.

Was von der Versammlung über die Stellung des Bußsacraments zu der Taufe und über die Nothwendigkeit einer besonderen richterlichen Gewalt zur Vergebung der nach der Taufe begangenen Todsünden gesagt ist [3]), übergehen wir und erlauben uns nur die eine Bemerkung, daß ebenso in dem Abendmahl, wie in der Taufe, die von Christus erworbene Sündenvergebung zur sacramentlichen Aneignung dargeboten wird und daß, da beide das ganze christliche Leben umfassen, ein besonderes Sacrament der Vergebung für die nach der Taufe begangenen Sünden als völliger Ueberfluß erscheint. Darin liegt auch der Grund, warum der Protestantismus die Absolution, welche noch die Apologie der Augsburgischen Confession unter den Sacramenten aufzählte, im Fortschritte seiner Entwickelung als sacramentalen Akt abwarf und einfach als Akt der Verkündigung des göttlichen Worts bestimmte.

Ungleich wichtiger ist die den Scholastikern und dem Florentiner Concile entlehnte Bestimmung, die Form dieses Sacraments sei das Wort des Priesters: Ich absolvire dich u. s. w., mit welchem noch nach der Sitte der Kirche einige Gebete verbunden würden, ohne jedoch nothwendig zum Wesen des Sacraments zu gehören. Es ist damit klar gesagt, daß die Tridentinischen Väter so wenig, als Thomas, in diesen alten Gebeten, die man über den Pönitenten sprach, mit Herrn M. (S. 31) „eine Sündenvergebung in deprecativer Form" zu erkennen vermochten. Als die Materie, doch nur gewissermaßen (quasi materia), werden die Pönitentialakte, nämlich die Reue (contritio),

---

[2]) Pauli Sarpi Veneti, qui se Petrum Suavem Polanum dici voluit, historia Concilii Tridentini. Lipsiae 1699. Lib. IV. fol. 598 seq. P. Sfortiae Pallavicini, Societatis Jesu, vera Concilii Tridentini historia, latine reddita a P. Giattino. Antwerp. 1670. Lib. XII. cap. 12. Pars II. fol. 345.

[3]) l. c. cap. 2.

die Beichte (confessio) und die Genugthuung (satisfactio) bezeichnet, die, weil sie zur Vollständigkeit des Sacraments und zur vollen und vollkommenen Sündenvergebung erfordert würden, auch den passenden Namen: die Bestandtheile der Buße, (partes poenitentiae) führten. Der römische Katechismus wiederholt diese Bestimmung und bemerkt, man könne auch die Sünden als Materie bezeichnen, denn wie man das Holz die Materie des Feuers im Verbrennungsprocesse nenne, so könne man die Sünden als die Materie dieses Sacraments ansehen, weil sie durch die Buße getilgt würden [4]). Dieß war, wie wir sahen, schon Thomas Ansicht.

Was also in der Taufe das Wasser, in dem Abendmahle Brod und Wein ist, das sind in der Buße die Reue, die Beichte und die Genugthuung, oder gar die Sünden! Schon diese einfache Vergleichung zeigt uns, welche ganz verschiedene, völlig disparate Dinge die römische Lehrentwickelung unter dem Begriffe der Sacramente zusammengewürfelt und zusammengezwungen hat. Doch wir lassen uns daran noch nicht genügen. Die alte Kirche dachte sich unter dem Worte Sacrament immer eine sichtbare Sache, welche etwas Unsichtbares darstelle, weßhalb auch die griechischen Väter die Sacramente nicht bloß Mysterien, sondern auch S y m b o l e nannten. Dieser symbolische Charakter, der in der Taufe und dem Abendmahl so klar hervortritt und das zu erwartende Gnadengut so bestimmt andeutet, fehlt in der Buße gänzlich, dennoch soll sie ein Sacrament, ein signum sacrae rei sein. Wie vermittelt die römische Lehre diesen Widerspruch? Wir finden darauf im römischen Katechismus zwei Antworten. Einmal nämlich wird nach Thomas gesagt: die äußere Buße, nämlich die Beichte und die Genugthuung drücke das den Sinnen wahrnehmbar aus, was in der Seele vorgehe, nämlich die Reue, sodann aber, die priesterliche Absolution bezeichne die Sündenvergebung, welche sie in der Seele bewirke [5]). Auch dadurch wird dem Mangel an Congruenz, der das römische System auszeichnet, nicht abgeholfen. Zunächst ist das Unsichtbare, das durch Taufe und Abendmahl dargestellt und der Seele angeeignet wird, nicht eine subjective Stimmung oder Akt, sondern ein reales, objectives Gut, das Gott verleiht, daher ist es denn auch ganz ungeschickt in der Buße die äußeren Akte zum symbolischen Darstellungsmittel des inneren zu machen, abgesehen davon, daß man den unbefangenen und unwillkührlichen Ausdruck der Gefühle im Wort

---

4) Trident. l. c. cap. 3. Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos. P. II. cap. V. qu. 13.

5) l. c. qu. 10 und 11.

oder in der That doch nicht wohl ein Symbol derselben nennen kann. Ebenso wenig ist die Absolution ein Symbol der Sündenvergebung, da sie in Worten geschieht, denen kein sichtbares, zum Wesen des Sacraments nothwendiges Zeichen zur Seite geht. Denn mit demselben Rechte könnte man jedes Wort zu einem Symbole des Gedankens machen, den es ausdrückt und darstellt. Auch leuchtet ein, daß in Taufe und Abendmahl der symbolische Charakter an der Materie des Sacramentes haftet, welche die res significans, die Trägerin des Höheren und Unsichtbaren wird, zu dem sie in Beziehung tritt; in der Buße aber wird er ganz sinnlos zugleich an die Form geknüpft. Wer fühlt sich nicht gedrungen mit Nitzsch auszurufen: „Der Verstand steht hier still, aber die Behauptung nicht, daß Verstand da sei[6].“ Die Franziskaner waren darum völlig im Recht, wenn sie wirklich, wie Sarpi behauptet, die Bezeichnung der Bußakte als Materie absurd gefunden und dieß offen zu Trient ausgesprochen haben, weil die Materie in den Sacramenten immer das sei, was der Administrirende darreiche, nicht aber ein Akt des Empfangenden. Ebenso die Cölnischen Theologen, die zur wirksameren Widerlegung der Protestanten, nach Sarpis Mittheilung, ein äußeres sacramentales Zeichen gefordert haben sollen[7].

Nicht ohne Widerspruch wurden die Bußakte in Trient angenommen. Selbst Pallavicini gesteht zu, daß mehrere auf dem Concile anwesende Theologen, wie der Jesuite Didacus Lainez, ausdrücklich auch die Bezeichnung der Liebe als sacramentalen Aktes gefordert hätten, weil dieselbe zur Vergebung der Sünden absolut nothwendig sei[8]. Aber sehen wir diese Bußakte näher an, so können wir keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß dieselben ganz heterogenen Gebieten angehören und sehr unpassend im Sacramente vereinigt sind. Die Reue nämlich ist das eine Moment in der innern Bekehrung des Sünders zu Gott, die sich in dem andern, dem lebendigen Glauben an Christus, vollendet. Beichte und Genugthuung aber sind äußere, nur unter Voraussetzungen nothwendige Thatbeweise eines bekehrten Herzens und fallen als solche dem Gebiete des äußeren Gemeindelebens zu, bilden aber durchaus keine Theile der Buße. Wenn aber nun der Tridentiner Lehrbegriff eine Hälfte der inneren Bekehrung mit zwei Stücken ihrer äußeren Bewährung vor der Gemeinde zu einem Ganzen

---

6) Nitzsch, eine protestantische Beantwortung der Symbolik Dr. Möhlers. Hamburg 1835. S. 180.

7) l. c. fol. 590 seq.

8) l. c. cap. 10. fol. 321.

verbindet, so ist das, wie Nitzsch mit Recht bemerkt, eine falsche und schädliche Vermischung der Bekehrung mit Handlungen der Kirchenzucht, oder der Heilsordnung mit der Kirchenordnung [9]). Der Glaube aber, auf den die Schrift überall das Hauptgewicht in der Sündenvergebung und der Rechtfertigung legt, wird dabei ganz zurückgestellt. Der römische Katechismus leugnet ausdrücklich, daß er ein wesentliches Moment (pars) der Buße sei, und wenn er zwar dieß wieder dahin beschränkt, daß der Glaube der Buße vorangehen müsse, weil sich ohne ihn Niemand zu Gott bekehren könne [10]), so darf man nur die Definition ansehen, welche er an einer andern Stelle vom Glauben giebt, um sogleich zu wissen, woran man ist. Glaube nämlich heißt dem römischen Katechismus nur das Fürwahrhalten (ratum habere) dessen, was die Auctorität der Kirche als göttliche Offenbarung bezeichnet [11]). Ist das der seligmachende Glaube der Schrift? Im 4. Canon aber steht mit nackten Worten: „Wenn Jemand behauptet, die Buße hätte nur zwei Theile, nämlich die Schrecken des Gewissens nach erkannter Sünde und den durch das Evangelium oder die Absolution geweckten Glauben, daß die Sünden durch Christum vergeben seien, der sei verflucht.“ Jedermann sieht, daß hier nicht bloß die Lehre der Protestanten, sondern auch die der Schrift verflucht ist. Kann dieß der heilige Geist zu Trident gesprochen haben? Zeugt dieser gegen sich selbst?

§. 45.

Die Contrition.

Die Contrition oder Reue beschreibt die Tridentiner Versammlung als den Schmerz der Seele über die begangene Sünde und den Abscheu gegen dieselbe mit dem Vorsatze ferner nicht mehr zu sündigen. Doch ist dabei unerläßliche Voraussetzung das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und das Verlangen nach dem Uebrigen, was zum Empfange dieses Sacraments gehört, d. h. wie der römische Katechismus es erklärt, der Wille zu beichten und genugzuthun [1]). Ihre Vollendung empfängt die Contrition in der Liebe, denn die vollkommene Reue ist nach dem Katechismus eine Thätigkeit der Liebe, die von der kindlichen Furcht ausgeht; die Größe ihres Schmerzes bestimmt sich durch die

---

[9]) a. a. O. S. 246. These 78. 79.

[10]) qu. 5.

[11]) P. I. cap. I. qu. 1.

[1]) P. II. cap. V. qu. 31.

Größe der Liebe, die sie athmet [2]). Die Wirkung der vollkommenen Reue ist die Versöhnung des Menschen mit Gott schon vor dem actuellen Empfange des Sacraments; gleichwohl ist diese Wirkung nur darum der Reue beizumessen, weil in ihr schon das Verlangen nach dem Sacramente enthalten liegt [3]).

Wir empfangen hier sehr schätzenswerthe Aufschlüsse über den römischen Lehrbegriff von den Sacramenten. Möhler machte es uns Protestanten zum Vorwurf, wir „nähmen in dem Gläubigen schon vor und unabhängig von dem Empfange der Sacramente eine Beschaffenheit an, die er erst durch die Sacramente erhalten soll.“ Darin fand er den Grund, der es uns „unmöglich mache den Begriff der Sacramente festzuhalten, der uns beständig antreibe in ihnen eine leere Wüste zu finden und uns in dem Bestreben sie dennoch nicht aufzugeben in lauter Widersprüche verwickele“ [4]). Wenn nun aber die römische Lehre behauptet, die vollkommene Reue wirke die Versöhnung mit Gott schon vor dem Sacramentsact, nimmt sie damit in dem Gläubigen nicht schon vor und unabhängig von dem Empfang des Sacraments die Beschaffenheit, die volle Wirkung an, welche dieser ihm erst vermitteln soll? Man wende nicht ein in der vollkommenen Reue sei eben das Votum oder das Verlangen nach der Beichte und der Absolution, in denen sich der actuelle Empfang des Sacraments vollzieht, stets eingeschlossen, denn wie kann man mit der Realität und Objectivität des katholischen Sacraments prunken wollen, wenn der Zustand der Sehnsucht, des Harrens, der Begierde darnach, über den Möhler so viel Worte macht, sobald er nur in der Liebe vollendet ist, in sich allein schon die volle Befriedigung findet? Wenn aber die in der Liebe vollkommene Reue die volle Versöhnung mit Gott, also die volle Vergebung der Sünde schon bewirkt hat, welche Bedeutung kann dann noch den wirklich nachfolgenden Akten der Beichte und der Absolution beigelegt werden? erscheinen sie in dieser Nachträglichkeit nicht eben völlig unwesentlich und unwirksam?

Wir Protestanten haben überhaupt zu den Sacramenten eine ganz andere Stellung. Sie sind uns nicht die einzigen, nicht einmal die vorgeordneten Gnadenmittel; wir besitzen neben ihnen das Wort

---

[2]) qu. 27.

[3]) Tridentinum Sessio XIV. de poenit. cap. .

[4]) Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. 2. Auflage. Mainz 1835. S. 356 flg.

Gottes, durch dessen Kraft erst die sichtbaren Zeichen aus bloßen Symbolen Pfänder der unsichtbaren Gnadengüter werden und ihren Genuß vermitteln, ganz nach Augustins Sentenz: **Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.** Den Sacramenten legen wir darum zwar eine eigenthümliche Art des Wirkens, aber keine von dem Worte Gottes specifisch verschiedene Wirkung bei. Den Glauben, den das Wort schon in dem Herzen weckt und stärkt, stärken auch sie als Zeugnisse und Siegel des göttlichen Willens gegen uns, wie die Augsburgische Confession im 13. Artikel bekennt, und setzen eben darum den Glauben voraus, um ihn nicht bloß zur Aufnahme höherer Segnungen zu befähigen, sondern auch wirklich damit zu erfüllen. Uns bleibt darum, wenn dem Verlangen nach dem Sacramentsgenuß keine Gewährung werden kann, noch immer das lebendige Gotteswort mit seinen kräftigen Wirkungen und Befriedigungen. Aber ganz anders verhält es sich für den Katholiken, ihm hat das Wort nur eine untergeordnete Bedeutung, es ist ihm nicht in gleichem Sinne Gnadenmittel, wie die Sacramente, er sieht sich vorzugsweise an diese verwiesen, durch welche alle Gerechtigkeit beginnt, wächst und vollendet wird; und dennoch soll das Votum im Verhinderungsfalle statt des Akts genügen, ja die Befriedigung, die das Sacrament erst gewähren soll, tritt bei vorhandener vollkommener Disposition schon vor dem actuellen Empfange vollständig ein, ohne daß der Objectivität des Sacraments der geringste Abbruch geschehe? Das begreife, wer da kann!

Diese vollkommene Reue wird jedoch nach der Tridentiner Lehre nur verhältnißmäßig selten (**quandoque**) gefunden. Bei weitem häufiger ist die Attrition, die unvollkommene Reue, die entweder aus der Betrachtung von der Schändlichkeit der Sünde oder aus der Furcht vor den Höllenstrafen entspringt. Diese ist keineswegs unnütz, sie wird, wenn sie nur den Willen zum Sündigen ausschließt und an der Hoffnung der Vergebung festhält, schon für eine gute Regung (**bonus motus**), für ein Gnadengeschenk und einen Antrieb des heiligen Geistes erklärt, der zwar noch nicht in dem Herzen wohne, es aber doch schon so bewege, daß es unter seinem Beistande den Weg zur Gerechtigkeit sich eröffne. Obgleich aber die Attrition für sich allein und ohne das Sacrament der Buße den Sünder nicht zur Rechtfertigung führen kann, so genüge sie doch ihn in eine solche Stimmung zu versetzen (**disponit**), daß er in dem Sacramente der Buße die Gnade Gottes empfange [5]).

---

[5]) **cap. IV. de contritione.**

Diese Bestimmung bahnt uns den Weg zum zweiten Bußakt und zeigt uns zugleich, daß die Contrition nicht das wesentliche Moment in diesem Sacramente ist, da sie selbst im mangelhaften Zustande, als bloße Attrition, schon zum Empfange der Gnade disponirt, welcher dann in der Beichte und der damit verknüpften priesterlichen Absolution, als den wesentlichen Sacramentsacten, eintritt und den noch vorhandenen Mangel deckt. Somit wird denn der Beichte und Absolution auf die unvollkommene Reue dieselbe vollendende Einwirkung beigelegt, welche die vollkommene Liebe sonst übt.

§. 46.

Die Beichte.

Die Beichte wird zunächst als unmittelbare Einsetzung Christi bezeichnet, denn die Tridentiner Versammlung sagt: „Aus der bereits erklärten Einsetzung des Bußsacraments hat die gesammte Kirche immer geschlossen, die vollständige Beichte der Sünden sei von dem Herrn eingesetzt und allen nach der Taufe Gefallenen nach göttlichem Rechte (jure divino) nothwendig, weil unser Herr Jesus Christus, ehe er von der Erde zum Himmel auffuhr, die Priester als seine Stellvertreter zurückließ, und zwar als Richter, vor die alle Todsünden gebracht werden sollten, in welche die Gläubigen Christi fallen würden, damit sie nach der Gewalt der Schlüssel das die Sünden vergebende oder behaltende Urtheil aussprechen. Es liegt aber am Tage, daß die Priester dieses Richteramt ohne vorgängige Untersuchung (incognita causa) nicht üben, noch die Gerechtigkeit in der Auferlegung der Strafe behaupten könnten, wenn man ihnen nur im Allgemeinen und nicht im Einzelnen die Sünden aufdeckte [1]."

Ueber den Sinn dieses Ausspruchs kann kein Zweifel obwalten. Aus der Annahme, Christus habe Joh. 20, 21—23 den Priestern die richterliche Gewalt zur Sündenvergebung verliehen, dieses Richteramt könne aber nicht ohne vorgängiges Bekenntniß geübt werden, zieht die Versammlung den Schluß, daß die Beichte nicht bloß nach göttlichem Rechte nothwendig, sondern auch von Christus selbst eingesetzt sei. Wenn dagegen Herr M. S. 68 meint, die Beichte brauche nicht als unmittelbare oder ausdrückliche Einsetzung Christi betrachtet zu werden, weil die betreffenden Worte des Conciles von den Theologen immer so verstanden worden seien, daß die Beichte juris divini sei — so ist dieß leeres Gerede. Denn

---

[1]) cap. V. de confessione.

einmal handelt es sich nicht darum, wie die römischen Theologen die Stelle des Tridentinums verstanden haben, sondern was darin gesagt ist; sodann nicht, ob die Beichte unmittelbar oder mittelbar, sondern ob sie überhaupt von Christus selbst einsetzt ist. Dieß Letztere aber haben die Tridentiner Väter mit dürren Worten behauptet. Daß übrigens ihre Folgerung ebenso falsch ist, als die Prämisse aus der sie abgeleitet wird, haben wir §. 3 exegetisch nachgewiesen.

Als Object der Beichte werden von der Versammlung die Todsünden genannt, und zwar alle Todsünden, auch die geheimsten, auch die, welche den beiden letzten Geboten des Decalogus zuwiderlaufen, und zwar mit allen erschwerenden oder erleichternden Umständen, soweit man sich nach einer sorgfältigen Erforschung des Gewissens dieser Sünden erinnern kann. Die läßlichen Sünden zu beichten ist zwar nützlich, doch können sie ohne Schuld verschwiegen und durch andere Mittel gesühnt werden. Wer nur eine Todsünde absichtlich verschweigt, empfängt keine Vergebung. Wer alle bekennt, deren er sich bewußt ist, dem werden auch die vergeben, deren er sich nicht erinnert.

Dem aufmerksamen Leser kann es nicht entgehen, daß diese Bestimmung die Praxis der alten Kirche nicht für sich hat, denn theils hatte diese, wie wir §. 8 sahen, einen viel engeren Begriff der Todsünden, theils dehnte dieselbe nie ihre Bußzucht auf Sünden gegen die beiden letzten Gebote des Decalogus aus. Es ist dieß eine Neuerung, welche nach §. 30 aus der Einwirkung der Klosterdisciplin auf die altbrittische und irische Kirche stammt und durch die angelsächsischen und fränkischen Pönitentialbücher weiter gepflanzt wurde. Sodann wird jeder Vernünftige erwarten, daß das Tridentinum nun auch eine klare und bestimmte Erklärung gegeben habe, welche Willensakte und Thaten unter den Begriff der Todsünden fallen. Allein die Väter ließen sich nur zu einer ganz allgemeinen Definition herab. Todsünden sind ihnen solche, welche die Menschen zu Feinden Gottes und zu Kindern des Zornes machen, läßliche dagegen, welche nicht von Gottes Gnade ausschließen. An einer andern Stelle werden die von dem Apostel 1 Cor. 6, 9—11. bezeichneten Vergehen als Todsünden aufgezählt, da aber ausdrücklich angedeutet wird, daß es auch noch andere dahin einschlagende Thaten giebt, welche nicht aufgeführt werden, so sieht der Leser die Ungewißheit nicht entfernt [2]). Ist es aber nicht bedenklich in einer Frage, welche der Seelen Seligkeit betreffen soll, die Begrenzung eines so unbestimmten Begriffs den Discussionen der Theologen zu überlassen und es dem Laien ganz anheimgeben, welche

---

[2]) Sess. VI. De justificatione. cap. 15.

Vergehen er als Todsünden ansehen und beichten will und welche nicht?

Die Nothwendigkeit der Beichte zur Vergebung, und zwar der Beichte aller Todsünden, hat das Tridentinum sowohl in dem 5. Capitel der Lehre, als auch im 4. und 7. Canon unzweideutig ausgesprochen und die entgegengesetzte Ansicht verflucht. Wenn aber der Priester nur über diejenigen Sünden richten und sie vergeben kann, um die er weiß, ist es dann nicht ein Widerspruch, daß durch die Absolution auch die zufällig vergessenen Sünden dennoch mitvergeben werden? Doch noch größer ist der Widerspruch, der in der Lehre von der Genugsamkeit des Votums liegt. Wie kann man da noch von einer eigentlichen Nothwendigkeit reden, wo für den Fall, daß das Objekt nicht zu erlangen wäre, auch der subjective Wunsch nach demselben schon ausreicht? Könnte man das Brod ein unentbehrliches und nothwendiges Lebensmittel nennen, wenn sein Genuß durch das bloße Verlangen schon ersetzt und aufgewogen würde? Aber gerade diese Behauptung ist höchst bezeichnend für ein System wie das römische, dessen oberste Spitze in die Hierarchie, dessen letzte Bestrebung in die Seelen- und Gewissensherrschaft ausläuft; denn schon in dem Verlangen nach der Beichte und der Absolution unterwirft sich ja der Mensch innerlich der priesterlichen Gewalt und ihrem Regiment, der äußere Akt ist nur die Manifestation und Bethätigung der Gesinnung, durch die er sich der Kirche, d. h. der Priesterschaft, zu eigen giebt.

Die Art, wie der Tridentiner Katechismus die Wirkung der Beichte und der Absolution beschreibt, ist gleichfalls sehr charakteristisch. Er sagt nämlich, wenn man behaupte, daß durch die Contrition die Sünden getilgt würden, so sei dieß eigentlich nur unter der Voraussetzung wahr, daß die Bitterkeit des Schmerzes der Größe der Vergehen gleichkäme und sie aufwiege; aber da dieß sehr selten der Fall sei, so könnten auch nur sehr Wenige auf diesem Wege das Heil hoffen. Daher habe Gottes Gnade auf leichterem Wege das Heil der Menschheit gesichert; wenn nämlich der Sünder recht gebeichtet und von den Priestern die Absolution empfangen habe, so würden ihm durch die Kraft der Schlüsselgewalt alle seine Vergehungen erlassen und vergeben, wenn auch sein Schmerz über die Sünden nicht so groß sei, um für sich die Sündenvergebung zu erwirken [3]). Nur die Beichte, in voto oder in actu, nur die Beugung unter die Schlüsselgewalt und das Priestergericht, ist also das schlechthin nothwendige, die Reue ist nur das untergeordnete Moment, das, obgleich

[3]) qu. 36. und 37.

Theil der Buße genannt, doch mehr als Voraussetzung in Betracht kommt. Die Integrität der Beichte (integra et absoluta confessio) wird darum als unerläßliche Bedingung der Vergebung stets gefordert; was an der Integrität und Intensivität der Reue fehlt, wird durch sie ergänzt. Zwar verwahrt sich die Tridentinische Synode ausdrücklich dagegen, daß ohne alle Reue die Sünden vergeben werden könnten[4]), aber wenn der Katechismus dem Priester den Rath giebt nur den völlig Unbußfertigen abzuweisen und dann hinzufügt: „Wenn er aber nach angehörter Beichte urtheilt, daß die Genauigkeit in der Aufzählung der Sünden und der Schmerz in ihrer Verabscheuung nicht ganz und gar fehle, kann er ihn freisprechen [5])", so berechtigt dieß zu dem Schlusse, daß auch wohl ein Minimum des Reueschmerzes bei gewissenhafter Beichte zur vollgültigen Wirkung der Absolution ausreiche. Dieß ist auch ganz im Sinne des Concils, das ja schon die Attrition für einen bonus motus [6]) und für eine zum Empfange der sacramentalen Gnade hinlängliche Disposition erklärte.

§. 47.

Die Satisfaction und der Ablaß.

Das Concil verwahrte sich mit aller Entschiedenheit gegen die protestantische Ansicht, daß die Strafe durch die Absolution vollständig erlassen werde. Darin erkennen wir ganz den scholastischen Standpunkt wieder, der durch Pseudo-Augustin und Richard von St. Victor vorbereitet und durch Thomas von Aquino ausgebildet wurde und nach welchem nur die ewigen Strafen in zeitliche umgewandelt werden, diese aber durch Satisfactionen abgebüßt werden müssen. Auch die Synode verbreitete sich weitläuftig über die Nothwendigkeit der Satisfactionen: sie sind eine Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit, die nicht so leicht und vollständig die Erlassung der nach der Taufe begangenen Sünden zugeben kann, sie schützen gegen die Verkennung des Ernstes Gottes und den Mißbrauch seiner Gnade; sie machen für die Zukunft vorsichtiger und wachsamer, durch sie werden wir Christo ähnlicher, der für unsere Sünden genug gethan hat. Darum soll der Priester entsprechende und nicht zu leichte Satisfactionen auflegen. Aber auch Strafen, welche die Gläubigen freiwillig an sich vollziehen, so wie zeitliche Leiden, die sie geduldig ertragen, erreichen diesen Zweck.

---

[4]) l. c. cap. VI. de ministro hujus sacramenti.
[5]) qu. 58.
[6]) cap. IV. de contritione.

Doch haben alle Satisfactionen ihre verdienstliche Kraft erst aus dem Verdienste Christi, wir können nichts aus uns selbst, Alles aber durch den, der in unserer Schwachheit mächtig ist [1]). Als genugthuende Werke nennt der Katechismus, wie Thomas, dem er auch in der Begründung folgt: Gebet, Fasten und Almosen [2]).

Diese Darlegung zeigt, wie äußerst mangelhaft der Begriff ist, den sich das römische System von der Versöhnung gebildet hat. Denn das Wesen der Versöhnung besteht ja eben darin, daß das ganze Strafverhältniß aufgehoben und in ein Verhältniß der Kindschaft, in ein Verhältniß der väterlichen Erziehung umgewandelt wird. An die Stelle der Gerechtigkeit und ihres Waltens tritt die Gnade. Was der Versöhnte fortan thut, ist kein genugthuendes Werk, das noch rückständige Strafen deckt, sondern demüthig preißende und verherrlichende Aeußerung der Liebe Christi, die in ihm lebendig geworden ist und ihn also dringet; was er erduldet, darin sieht er nur die heiligende Zucht der Gnade, die erziehend mit ihm zu Werke geht und ihn durch Kreuz und Trübsal in Selbstverleugnung zur Vollendung führt. Es ist ein unauflöslicher Widerspruch, daß die ganze Schuld erlassen sein, aber die Strafe noch theilweise fortbestehen soll. Es ist aber auch geradezu eine Herabwürdigung des Gebets, der christlichen Wohlthätigkeit und der Enthaltsamkeit, die nur als unbefangene und freie Bethätigungen der Bekehrung einen sittlichen Werth haben können, daß sie zu genugthuenden Werken oder Strafen herabgesetzt werden, die der Priester auferlegt und die nun natürlich auch ganz so angesehen und getragen werden, wie man Strafen betrachtet und duldet: als etwas Unangenehmes und Belästigendes, dessen man je früher, desto lieber entledigt ist. Es giebt gewiß nichts Erquickenderes und Stärkenderes, keine seligere Wonne und innerlichere Befriedigung, als das Gebet, die freie offene Kindessprache des versöhnten Herzens mit Gott, und darum läßt sich auch kein grellerer Widerspruch, keine grobere Verkennung des wahren Christenthums denken, als der Standpunkt, der sogar das Gebet zum canonischen Strafmittel benützt. Eine weitere Unwahrheit, womit diese rein vindicative Auffassung behaftet ist, liegt unstreitig darin, daß durch die Satisfaction nach dem Katechismus die Strafen Gottes abgewandt werden sollen [3]). Denn von welchen Strafen ist die Rede? Offenbar nicht

---

[1]) cap. VIII. de satisfactionis usu et fructu. cap. IX. de operibus satisfactionis.

[2]) qu. 70.

[3]) qu. 71.

von den ewigen, denn diese sind durch die Absolution erlassen, ebenso wenig von den kanonischen, denn diese sind ja gerade das Abwendungsmittel, es bleiben also für die Erde nur noch die Leiden übrig, welche Gott auch über den Versöhnten verhängt und zu denen namentlich die äußeren natürlichen Folgen der Sünde gehören. Wer kann aber, ohne durch die Erfahrung Lügen gestraft zu werden, behaupten, daß diese in dem Maaße abgewandt oder vermindert würden, als der Mensch sich der kanonischen Bußzucht unterwirft, als er die von dem Priester vorgeschriebenen Gebete, Fasten und Almosenvertheilungen einhält?

Der einzige Gesichtspunkt, der sich für das Satisfactionensystem der römischen Kirche geltend machen läßt und ihm eine sittliche Bedeutung sichert, wäre darum der eigentlich pädagogische, daß nämlich die genugthuenden Werke, Gebet, Enthaltsamkeit und Almosen als Heilmittel den in dem Herzen noch vorhandenen verkehrten Neigungen entgegenwirken sollen. In diesem Sinne sagt der Katechismus: „Wie nach der Heilung der Wunde noch einige Narben zurückbleiben, welche noch zu heilen sind, so auch in der Seele nach Erlassung der Schuld noch manche Ueberreste, die gereinigt werden müssen [4]).“ Dieser Gesichtspunkt würde aber nur dann eine wahrhaft sittliche Wirkung üben, wenn der rein vindicative von ihm gänzlich ausgeschieden würde. Dieß ist aber nicht geschehen. Im Gegentheil verbindet das Tridentinum beide auf das Engste, wenn es sagt: „Die Pfarrer sollen stets sich gegenwärtig halten, daß die Satisfaction, welche sie auferlegen, nicht allein zur Bewahrung im neuen Leben und zum Heilmittel gegen die Schwäche, sondern auch zur Strafe und zur Züchtigung für die vergangenen Sünden dienen [5]).“

Ja, dieser sittlich kräftigende und bewahrende Einfluß, welchen die den Satisfactionen zu Grunde liegenden asketischen Uebungen noch äußern könnten, wenn sie von allen falschen Nebengedanken gereinigt würden, wird als eine dem römischen System völlig indifferente Rücksicht gänzlich abgeworfen durch zwei Grundsätze, welche das Tridentinum und der Katechismus trotz der demüthigenden Erfahrungen im 16. Jahrhundert restaurirt und proclamirt haben; nämlich die Lehre von der stellvertretenden Buße und dem Ablaß. Der Katechismus sagt: „Darin müssen wir Gottes Güte und Erbarmung preißen, daß er der menschlichen Schwäche gestattet hat, daß Einer für den Andern genugthun kann.“ Er sucht dieß in seiner Weise zu be-

---

[4]) qu. 65.
[5]) cap. VIII.

gründen und fügt dann ganz naiv hinzu: „Da jedoch die genugthuenden Werke zugleich Heilmittel sind, welche dem Büßenden zur Heilung seiner verkehrten Neigungen vorgeschrieben werden, so ist es klar, daß die, welche sich darin von Andern vertreten lassen, diese heilsame Frucht entbehren [6].“ Das Tridentinum aber beschloß in der 25. Sitzung am 4. December 1563: „Da von Christus der Kirche die Vollmacht Ablässe zu ertheilen gewährt ist und sie sich dieser Vollmacht schon in den ältesten Zeiten bedient hat, so lehrt und gebietet die hochheilige Synode, daß der Gebrauch der Ablässe, weil er dem christlichen Volke sehr heilsam und durch die Auctorität der heiligen Concilien bekräftigt ist, beibehalten werden soll [7].“ Durch die Ablässe aber werden, wie wir bereits sahen, die noch rückständigen, auf Erden oder im Fegfeuer zu verbüßenden Strafen gegen eine kirchliche Leistung theilweise oder völlig erlassen. Wie leicht es in dieser Beziehung der milde, menschenfreundliche Sinn des römischen Stuhls den Gläubigen macht, sieht man in Rom. Wer ein im Thore St. Lorenzo eingehauenes Kreuz einmal küßt, erhält 100 Tage, ein am Eingang des Colosseums angebrachtes, 40 Tage Ablaß. Eine Inschrift in der Kirche St. Pudenziana, einer der ältesten in Rom, besagt: „Wer diese Kirche besucht, erhält jeden Tag einen Ablaß von 3000 Jahren, die Erlassung des dritten Theils seiner Sünden und noch sehr viele andere Ablässe.“ Die Curie könnte einen Preis demjenigen zusichern, der in dem blühenden Unsinn dieser Inschrift einen theologisch haltbaren Gedanken nachwiese und damit ihre Ehre rettete. Gleichwohl gehört diese Kirche nicht zu den besuchten. Größeren Zuflusses erfreuen sich die sogenannten privilegirten, an denen die Inschrift eingehauen ist: „Täglicher allgemeiner, vollkommener Ablaß.“ Dem römischen Diarium (kirchlichen Kalender) für das Jahr 1841 war folgende Erklärung vorgedruckt: „Da sich jedes Jahr neue Feste und neue Uebungen der Frömmigkeit mehren, so thut man der Kürze halber dem andächtigen Leser kund, daß in den Kirchen, wo man die Feste Christi oder der heiligen Jungfrau oder eines Heiligen feiert, vollständiger Ablaß (indulgenza plenaria) ist [8].“ Um was aber

---

[6]) qu. 72.

[7]) Cont. Sessionis XXV. Decretum de indulgentiis.

[8]) Die Richtigkeit dieser Thatsachen kann ich aus eigener Anschauung bestätigen. Einer meiner Reisegefährten, ein gelehrter Theologe und Kirchenhistoriker, hat sie in der höchst interessanten Schrift: „Bilder und Skizzen aus Rom, seinem kirchlichen und bürgerlichen Leben.“ Stuttgart 1844. S. 57—59 mitgetheilt. S. 83 bemerkt derselbe betreffend: „Der Ablaß ist das Staatspapier der Kirche, dessen Bezahlung im Himmel realisirt werden soll.“ In der That ist die ganze Ablaßwirthschaft nur ein Effectenkram.

kann es der Hierarchie mit diesen Indulgenzen zu thun sein? um Beförderung der Heiligung der Seelen oder um Befestigung ihrer Herrschaft?

§. 48.

Die Absolution und die Stellung des Priesters in derselben.

Es ist eine gewöhnliche Behauptung der römischen Theologen [1]), daß die Absolution im Sinne des katholischen Dogma weder als eine hypothetische, noch als eine absolute Erklärung, sondern eben nur als ein sacramentaler Akt aufzufassen sei. Dasselbe scheint auch Herr M. S. 11 ausdrücken zu wollen. Wir haben daher diese Behauptung einer näheren Prüfung zu unterziehen.

Die römische Lehre von der Buße hat ihren Ursprung in den Bußübungen, welche in der alten Kirche die Excommuncirten übernehmen mußten, um zur Reconciliation zu gelangen. Später wurde diese geistliche Gerichtsbarkeit auf die Gläubigen überhaupt ausgedehnt und der Akt, in welchem sie geübt wird, zu einem Sacramente erhoben. Dieser Ursprung verräth sich noch deutlich in der Gestalt, in welcher die Lehre uns gegenübertritt. Wenn nämlich das Tridentinum ausdrücklich die Bestimmung der Scholastiker wiederholt und sanctionirt, die Sacramente wirkten die Gnade ex opere operato, so kann dieß nach der Begrenzung, welche Duns Scotus und Gabriel Biel diesem Begriffe gegeben haben, nur heißen, sie theilten Allen die Gnade mit, welche beim Empfange dem Einströmen derselben keinen Riegel vorschieben, wie denn auch von den Tridentinischen Vätern dieser Ausdruck gebraucht ist [2]). Aber eben damit wird auf Seiten des Menschen keine eigentlich gute Regung, keine positive Stimmung der Andacht, sondern nur ein rein passives Verhalten vorausgesetzt, welches sich lediglich darauf beschränkt dem Eindringen der Gnade kein Hinderniß, keine Todsünde, entgegenzustellen. Damit steht aber in sehr fühlbarem Widerspruche, daß bei dem Sacramente der Buße die Wirksamkeit der sacramentalen Gnade von drei positiven Thätigkeiten des Menschen, nämlich der Reue, der Beichte und der Genugthuung abhängig gemacht und somit doch wieder zu einer Wirksamkeit ex opere operante wird.

Ganz derselbe Widerspruch tritt mit innerer Nothwendigkeit auch in die Stellung, welche in der Buße dem Priester angewiesen wird; auch sie legt sich nach zwei Seiten dar, die allen dialectischen

---

[1]) Möhler a. a. O. S. 385 nach Bellarmin de poenit. III. cap. 2. Ebenso „der Weltpriester" Günther, vergl. Baur a. a. O. S. 443.

[2]) Sessio VII. de sacramentis in genere. can. 8 und 6.

Künsten, in denen man sich erschöpft hat, zum Trotz niemals ineinander aufgehen können. Der Priester ist nämlich einmal Verwalter des ex opere operato wirkenden Sacraments und dann wieder Richter, der über die menschlichen Sünden und die Bußakte entscheidet. Beide Stellungen haben nur eine zufällige Einheit in der Person, die sie vertritt, sonst verhalten sie sich ganz äußerlich zu einander und heben sich gegenseitig auf.

Fassen wir zunächst die erste in das Auge. Schon dem Hugo von St. Victor (S. 148 flg.) ist der absolvirende Priester das Analogon der Menschheit Christi; wie sich durch diese die der Gottheit immanente Gnade in die Menschen ergoß, so thut sie es noch immer durch den Priester. Thomas hat dieselbe Anschauung. Ihm ist zwar (S. 163) das Sacrament überhaupt dieses Medium und Vehikel der Gnadenmittheilung, das in Christo die Menschheit war, aber da (S. 169) in der Buße der Priester dasselbe bewirkt, was in der Taufe das Wasser, so sehen wir uns doch wieder auf dasselbe Resultat, wie bei Hugo, zurückgeführt. Diesen Standpunkt finden wir denn auch in dem Tridentiner Katechismus zur Genüge gewahrt. „In dem Priester," heißt es, „verehrt der Beichtende die Person und die Gewalt Christi. Denn der Priester verwaltet, wie in den übrigen Sacramenten, so in dem der Buße, das Amt Christi. Sodann: „Die Absolution, die in den Worten des Priesters angekündigt wird, bedeutet die Vergebung der Sünden, welche sie in der Seele bewirkt." Endlich: „Nicht anders dürfen wir die Stimme des Priesters betrachten, der uns die Sünden vergiebt, als des Herrn Christi, der zu dem Gichtbrüchigen sprach: Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben [3])". Halten wir damit die Erklärung zusammen, „daß durch die Kraft und Wirksamkeit dieses Sacraments das Blut Christi zu uns herniederfließe und die nach der Taufe begangenen Sünden tilge [4])," so ergiebt sich uns folgende Vorstellung: Das Bußsacrament enthält (continet), wie alle übrigen, die Gnade, und ist folglich gleichsam ihr Gefäß, in welches das sühnende Blut Christi einströmt; der Priester ist der Vermittler, durch welchen diese Strömung sich den Menschen zur Mittheilung zuwendet (confertur); er bewirkt es durch sein bloßes Wort, daß sie sich in die Herzen ergießt, falls diese es nicht durch absichtliches Widerstreben verhindern. Von diesem Standpunkt aus ist es denn allenfalls begreiflich, wie man katholischer Seits behaupten kann, die Absolution sei weder hypothetisch, noch absolut, sie sei ein sacra-

---

[3]) P. II. cap. V. qu. 17. qu. 11. qu. 10.
[4]) qu. 10.

mentaler Akt, auf welchen dieser Unterschied keine Anwendung erleide; oder vielmehr von diesem Standpunkt aus gewährt die Absolution eine so unbedingte Sicherheit, daß ihre Wirkungen gar nicht ausbleiben können, sondern unfehlbar bei Jedem eintreten müssen, der sie nicht in bewußtem Widerstande ablehnt, wie denn z. B. in diesem Sinne Klee mit Bezug auf die sogenannte deprecative Absolutionsformel behauptet: „Jedes Sacrament hat eigentlich zur Form ein infallibeles Gebet[5].“

Aber ganz anders gestaltet sich das Resultat, wenn wir die zweite Stellung in das Auge fassen, welche der Priester in dem Beichtstuhle einnimmt. Er ist zugleich Richter an Gottes Statt, an Christi Statt. Er hat nicht nur die Sünden zu untersuchen, um die ihnen entsprechenden Strafen abzumessen, sondern auch den Seelenzustand des Confitenten zu prüfen, um darauf die Entscheidung zu gründen, ob er vergeben oder behalten, lösen oder binden soll. Er ist also nicht bloß Vollzieher des opus operatum, sondern auch Richter über das opus operans. Als Richter fällt er aber ein Urtheil und dieses muß, so lange es eine Logik gibt, wie jedes Urtheil, entweder ein absolutes oder ein hypothetisches, entweder ein unbedingtes oder ein bedingtes sein. Von dieser Seite fällt darum die Einrede der römischen Theologen, die Absolution sei weder das eine, noch das andere, als eine ganz nichtssagende, von selbst hinweg. Betrachten wir nun die Form, in welcher die Priester absolviren: Ego te absolvo! und hören, wie dieß der Katechismus erklärt: „Sie haben nicht bloß die Gewalt, jemand von der Sünde gelöst zu erklären, sondern sie lösen ihn als die Diener Gottes wahrhaft, indem dieß Gott selbst, der Urquell und Vater der Gnade [durch sie] bewirkt[6];“ dann ist nur ein Schluß möglich: das Urtheil des Priesters ist ein absolutes, ein unbedingtes nach seiner Form und seinem Wesen, ein unfehlbares Gottesurtheil. Bedenken wir aber wieder auf der anderen Seite, daß der Priester ein kurzsichtiger, dem Irrthum unterworfener Mensch, daß die Beichte doch nur ein höchst mangelhaftes Surrogat für die ihm fehlende göttliche Allwissenheit ist, ja, daß er nur in den seltensten Fällen über den Seelenzustand der Beichtenden Gewißheit erlangen wird, weil die Meisten ihrer selbst viel zu wenig gewiß sind, um Anderen eine solche Gewißheit geben zu können, dann müssen wir wiederum sagen: sein Urtheil kann, insofern es auf Wahrheit Anspruch macht, doch nur ein bedingtes sein. So

---

[5]) a. a. O. S. 241.

[6]) qu. 16.

schwankt das katholische Dogma, wenn wir ihm fest ins Angesicht sehen, immer zwischen zwei entgegengesetzten Polen und täuscht in proteusähnlichen Metamorphosen den seine schlangenartige Windungen verfolgenden Blick; so wird der Priester auf eine Höhe der Machtvollkommenheit entrückt, auf welcher er, nach Hugo's von St. Victor Anschauung (S. 150), wie ein Gott dem Laien gegenübersteht: was ihm gebeichtet wird, wird Gott gebeichtet; was er durch die Beichte weiß, weiß er nicht als Richter, nicht als Mensch, sondern als Gott; und doch löst sich, wie Baur treffend bemerkt [7]), der Glanz dieser göttlichen Würde, mit der er umgeben sein soll, von selbst wieder in nichtigen Schein auf und läßt das Menschliche in seine gewöhnliche Sphäre wieder herabfallen.

Doch wie vermitteln sich aus dem Systeme selbst und seiner Praxis heraus diese Widersprüche? Nach welcher Seite dieses Gegensatzes neigt sich zuletzt der Ausschlag der Entscheidung? „Zur vollständigen und vollkommenen Sündenvergebung" werden nach dem Tridentinum wahre Reue mit dem Vorsatze der Besserung, vollständiges Bekenntniß und volle Genugthuung erfordert. Aber diese Bedingungen ermäßigen sich wieder um ein Bedeutendes. Statt der wahren Reue disponirt auch schon die Attrition, die bloße Wirkung der Straffurcht, wenn sie nur den Vorsatz der Besserung nicht ausschließt, zum Empfange der Gnade; die Beichte aber ergänzt, was diesem unvollkommenen Schmerze an Tiefe und Ernst abgeht; die priesterliche Absolution verwandelt die ewigen Strafen in zeitliche; der Ablaß erläßt gegen den zeitweisen Besuch einer privilegirten Kirche auch diese Strafen und befreit von der Nothwendigkeit sie in Gebet und Enthaltsamkeit abzubüßen, womit denn zugleich auch der sittliche Einfluß heilsamer Uebung, den die Satisfaction äußern könnte, entfernt wird. An wem kann also die Wirkung der Absolution verloren gehen? an wem wird das unfehlbare Gottesurtheil des Priesters zu einem fehlbaren? Allein an dem, der ohne alle Reue in den Beichtstuhl kommt; den auch nicht ein flüchtiger Vorsatz der Besserung bewegt; der geflissentlich das, was er gethan hat, verschweigt; der den Priester betrügen und sein lossprechendes Urtheil hinterlistig erschleichen will — an dem vollständigen Heuchler [8]). Für einen solchen aber weiß Herr M. Rath.

---

[7]) a. a. O. S. 388.

[8]) Dieß spricht auch Herr M. ganz unverhohlen aus, wenn er, als wäre dieß die einzig mögliche Alternative, immer den, „der wahrhaft bereut" und „den Bösewicht, der auch im Beichtstuhl noch heuchelt," einander gegenüberstellt, eine Anschauung die bei ihm überall durchgeht und zugleich klar belegt, wie beschränkt der Gesichts-

Er ruft mir S. 19 zu — und deckt damit nur die Vorstellung auf, die in der Praxis der römischen Kirche die herrschende ist: — „Herr Steitz mag versichert sein, daß im vorkommenden Nothfalle Gott auch noch heut zu Tage seinen Priestern die Gabe nicht versagt ins Innere des Herzens zu schauen, um den Heuchler zu entlarven.“ Damit ständen wir denn wieder auf dem Punkte, von dem wir ausgegangen sind. Wir haben eine Reihe von Bestimmungen durchlaufen, deren jede im dialectischen Processe gesetzt und aufgehoben wird, um zuletzt alle wieder in die eine Spitze auszulaufen, die den Priester als den Träger göttlicher Machtvollkommenheit, als den unfehlbaren Richter an Gottes Statt erscheinen läßt. Und wer ist die Macht, die dieser ganze dialectische Proceß, weil durch sie bedingt, verherrlicht? die die vollkommene Reue fordert und ihr doch die unvollkommene substituirt? die von den ewigen Strafen löst und zugleich durch das Auferlegen der Genugthuung bindet? die diese setzt und sie wieder im Ablasse aufhebt? Es ist die Kirche, die eben darin die Absolutheit ihrer bindenden und lösenden Gewalt manifestirt und deren Unfehlbarkeit aus diesem wirren Gedränge gesetzter und aufgehobener Bestimmungen und Momente als das einzig Feste und Unbewegliche, als der unveräußerliche Kern des katholischen Dogma, resultiren soll.

Wie wäre auch sonst das unbegrenzte Vertrauen zu erklären, das in ausschließlich katholischen Ländern die Bevölkerung auf die unfehlbare Gültigkeit des priesterlichen Urtheils setzt, und die Sicherheit, womit sie, ganz abgesehen von dem Zustande ihrer inneren Verfassung, sich aller Schuld vor Gott entlastet und von aller Strafe entbunden glaubt, wenn der Priester im Beichtstuhl sein allgewaltiges: **Ego te absolvo!** gesprochen hat? Hören wir, wie der als scharfblickender Beobachter so glaubwürdige Verfasser „der Bilder und Skizzen aus Rom,“ der persönlich sogar ein Vertreter des Beichtinstitutes ist, sich darüber äußert. Er sagt S. 50: „Das Rechnen auf mächtige

---

kreis psychologischer Einsicht und Erfahrung bei diesen Priestern ist und wie schon die flüchtige Gefühlsbewegung, durch welche auch unbeständige Naturen sich auf Stunden zu Reuethränen und besseren Entschlüssen erwecken lassen, ihnen eine zum Empfange der Gnade disponirende Reue sein muß. Dieser Standpunkt läßt sich schon bei Thomas von Aquino deutlich nachweisen. Er sagt de formula absolutionis cap. III.: Sacramentum habet certos effectus, licet impediri possint per *fictionem* recipientis. Die fictio aber ist nichts anderes, als die bewußte Opposition des menschlichen Willens gegen das Sacrament und seine Wirkungen, die, falls er sich dennoch zum Empfange drängt, nothwendig zur Heuchelei wird.

Protectionen ist nirgends stärker, als in Rom; wer sich mit der Kirche abzufinden wußte, hat doch immer noch eine Chance das große Loos der Seligkeit zu gewinnen, wer sich aber mit der Kirche nicht zu versöhnen, noch zu vertragen wußte, der hat gar kein Loos. Es ist merkwürdig, wie manche sonst kluge Männer, welche ein frivoles Leben führen, welche aber Freitags in der . . . . oder bei . . . . . . gute Fische essen und jährlich einige Minuten beichten, den Protestanten mit einer gewissen satyrischen Zuversicht ansehen, ob sie gleich kaum die Möglichkeit eines ewigen Lebens zugeben. So bestärkt nicht selten die Beichte den Sünder in seiner Zuversicht."

Trotzdem dürfen wir es nicht verschweigen, daß es nach der Consequenz des römischen Dogma ganz in der Hand des Priesters liegt, den Beichtenden der Wirkung der Absolution, die er ihm ertheilt, völlig zu berauben. Das Tridentinum fordert zur Gültigkeit des sacramentalen Akts ausdrücklich die Intention des Priesters wenigstens das zu thun, was die Kirche thut; es verflucht die Behauptung, daß er Jemand wirklich absolvire, wenn er dieß nur im Scherze thue, und nicht im Ernst, also nicht mit bewußter Absicht. Wenn nun aber zugleich eingeräumt wird, daß es auch schlechte, in Todsünden lebende Priester geben könne und wohl auch gebe [9]), ist dann nicht der Fall denkbar, daß ein solcher aus Haß oder anderen Regungen die zur Gültigkeit seiner Absolution erforderliche Intention absichtlich unterdrücken und somit den Confitenten um den ganzen Segen bringen kann, ohne daß dieser es auch nur ahnt? Jedenfalls erscheint es sehr bedenklich, daß die Wahrheit der zugesprochenen Sündenvergebung in letzter Instanz ganz von der Willkühr des Priesters und seiner Absichten abhängig gemacht wird. Ich wüßte nur eine Auskunft, durch welche die römische Theologie diesem Einwurfe begegnen könnte. Sie müßte sich nämlich darauf berufen, daß ja schon das Votum der Beichte und das Verlangen nach der Absolution bei vorhandener Reue und im Falle der dringenden Nothwendigkeit die priesterliche Thätigkeit ersetze und daß eben hier eine solche Nothwendigkeit vorläge. Aber dann wäre doch nicht wohl abzusehen, warum unter Voraussetzung dieses Verlangens die Absolution ohne die Intention des Ertheilenden ungültig sein, d. h. die Vergebung nicht eintreten soll, da ja die genügende Disposition in articulo necessitatis auch ohne die Absolution schon die vollgültige Vergebung empfängt.

---

[9]) Sess. VII. de sacramentis in genere can. 11. Sess. XIV. de poenitentia can. 9. Sess. VII. de sacram. in gen. can. 12.

In der That, man kann dieß Lehrgebäude nicht ohne Staunen betrachten; in der Mannichfaltigkeit seiner widerspruchsvollen Bestimmungen ist es unerschöpflich reich an Positionen, auf die der Vertheidiger sich vor den Angreifenden zurückziehen kann; man fühlt sich unwillkührlich an die alte Unglücksburg Malepartus (Mal-Pertuis) erinnert, deren vielgerühmte Güte nicht auf der Festigkeit und Stärke ihres Baues, sondern darauf beruhte, daß hundert Wege den Insassen für jeden Gang, sobald er von dem Belagerer verlegt ward, stets einen anderen zur Flucht, zur Ausflucht aufthaten.

§. 49.

Die römische Bußanstalt als Institut der Sittlichkeit.

Weil ich in meinen Streitschriften gegen Pater Roh die Absolution des Priesters im Sinne des römischem Dogma als ein unfehlbares Gottesurtheil bezeichnet habe, wozu es wenigstens die römische Praxis macht und wozu die römischen Lehrbestimmungen von der einen Seite ganz unverkennbar die Handhabe bieten, so erhebt Herr Professor Michelis ein furchtbares Zetergeschrei. Er zeiht mich deßhalb S. 9—16 nicht nur eines schweren Irrthums, er wirft mir nicht nur grobe Unwissenheit vor, er klagt mich auch der schmachvollen Verläumdung der göttlichen Anstalt, wie er das Bußsacrament zu nennen beliebt, an und fordert schließlich von mir — öffentliche Beichte. Um diese Forderung zu verstehen, muß sich der geneigte Leser erinnern, daß das Tridentiner Concil im 8. Canon über die Taufe sämmtliche Getauften, auch gegen ihren Willen, allen Geboten der Kirche unterwirft; da nun aber nach dem 4. Canon auch der regelrecht vollzogenen Ketzertaufe die volle Wirkung zugesichert wird, so ist nicht zu bezweifeln, daß wir armen Ketzer, mögen wir wollen oder nicht, mit Haut und Haar, mit Leib und Seele der Jurisdiction der römischen Kirche, d. h. der römischen Priesterschaft, verfallen sind, woraus denn mit unvermeidlicher Consequenz folgt, was Benedict XIV. im Jahre 1748 unumwunden decretirte, daß die Kirche auch die Macht habe die Ketzer zur Annahme des katholischen Glaubens zu zwingen [1]). Von dieser richterlichen Gewalt macht der römische

---

[1]) Vergl. Römisch-katholische Lehre und Praxis. Eine Entgegnung auf die öffentliche Erklärung des Bischofs von Mainz u. s. w. Zweite Auflage. Frankfurt 1853. S. 44. Ich versäume nicht jeden Leser auf diese mit seltener Sachkenntniß verfaßte ausgezeichnete Schrift aufmerksam zu machen, die jedem die Augen öffnen muß, der sich noch durch so manche Verbrämungen der römischen Lehre, wie sie seit Möhler wieder üblich geworden sind, über den eigentlichen Gehalt und die wahre Tendenz derselben täuschen läßt.

Priester Michelis in Paderborn Gebrauch und verfällt mich, den evangelisch-lutherischen Stadtpfarrer in Frankfurt, in die Strafe der öffentlichen Beichte! Und warum? Weil es ihm beliebt zu meinen, aus meiner Auffassung der römischen Absolution folge — was auszusprechen mir bis jetzt noch nicht in den Sinn gekommen ist — die römische Kirche hege in ihrer Mitte ein abergläubisches, gotteslästerliches und sittenverderbendes Institut. Er nennt S. 15 dieß „eine Verläumdung, der man nicht mehr mit wissenschaftlichen, sondern nur mehr mit gerichtlichen Mitteln beikommen kann, wenn auch nicht durch eine Klage bei dem bürgerlichen Gerichte, so doch im Wege des öffentlichen Ehrengerichts, welches immerhin noch den redlichen Kämpfer für die Wahrheit seiner Sache von dem **ehrlosen** Verläumder einer andern zu unterscheiden vermag." Wenige Zeilen später ruft er mir zu: „Von einem höheren Gerichte will ich hier nicht reden, doch möge einer bedenken, daß die Seelen, denen eine die Kirche verläumdende Schrift der Stein des Anstoßes auf dem kaum wieder betretenen Pfade des Heils war, dereinst vor dem Gerichte Gottes als Kläger auftreten werden. Herr Steitz, der ja selbst Seelsorger ist und an mehreren Stellen einen so hohen Begriff von der Seelsorge zur Schau trägt — möge als Seelsorger bedenken nicht ein Seelenmörder zu sein." Ich könnte noch eine ganze Blumenlese ähnlicher Beweise ächt sittlicher Durchbildung und christlicher Liebe aus der Schrift des Herrn Professor zusammenstellen, allein die Achtung, die ich mir selbst schulde, verbietet mir mich durch weitere Berührung solchen Schmutzes zu beflecken. Daß ich diese Aeußerungen, die in den Augen jedes Gebildeten nur ihren Urheber schänden, wiederholte, geschah lediglich, um dem Leser den Schlag von Theologen zu charakterisiren, wie ihn das jesuitische Collegium in Rom und die ultramontanen Bildungsanstalten unter dem Einflusse deutscher Bischöfe heranziehen; mit grenzenloser Bornirtheit wähnt sich derselbe im ausschließlichen Besitze aller Wahrheit, mit fanatisch blinder Wuth fällt er den Gegner an, und bis zu welcher Verblendung er sich verirren kann, zeigt dieser Michelis selbst, der es wagt unter sein Schmählibell die Worte zu schreiben: „Gelobt sei Jesus Christus." Meint man nicht, man sei aus dem 19. Jahrhundert in die Zeiten versetzt, in denen man unter frommen Hymnen die Ketzer zum Scheiterhaufen geleitete und in „heiliger Einfältigkeit" Gott und Christus durch einen solchen Glaubensakt (auto da fé) zu verherrlichen wähnte? Nicht weil Herr Michelis eine öffentliche Beichte und eine Zurücknahme von Erklärungen von mir fordert, die ich nicht gegeben habe, am wenigsten in meiner

so ruhig gehaltenen, leidenschaftlosen Streitschrift gegen Pater Roh, sondern weil es als Schlußstein zu dieser Arbeit gehört, füge ich noch Weniges zur sittlichen Würdigung des römischen Beichtinstitutes bei. Der ehrwürdige Dr. Johann Baptist Hirscher hat im zweiten Hefte seiner Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart (Freiburg im Breisgau 1847. S. 74—104) die Lehre seiner Kirche vom Sakrament der Buße ausführlich besprochen. Obgleich ich mir den von ihm vertretenen Standpunkt nicht aneignen kann, obgleich ich in seiner Entwickelung die Grundanschauungen seiner Kirche wiederfinde, so gestehe ich doch gerne und freudig an, daß die sittliche Idee, die sich durch fromme Priester in diesem Institute verwirklichen läßt, von ihm mit Klarheit erfaßt und überall mit Ernst in den Vordergrund gestellt ist. Darum hat denn auch der protestantische Oberhofprediger Ackermann in Meiningen in seiner Empfehlungsschrift für die Beichte in der Literatur des Gegenstandes mit Recht diese Abhandlung des katholischen Theologen aufgeführt, weil sie auch für Protestanten von unleugbarem Interesse ist. Ich kann der Beichte keinen schriftmäßigen Grund zugestehen, ich kann es nur beklagen, daß sich die Hierarchie dieses Instituts bemächtigt und es zu einer Zwangsanstalt für alle ihre Untergebenen (subditi) mißbraucht hat, aber in der Hand eines Hirscher, wird es auch so nicht ohne Segen bleiben, er wird den Gefahren einer falschen Sicherheit, eines falschen guten Gewissens, wie Luther sagt, zu begegnen wissen, er wird es verstehen die Glieder seiner Kirche vergessen zu machen, daß sie dazu gezwungen sind, ihm wird es eine persönliche Predigt werden, in der er den ganzen Reichthum seiner Erfahrung, die ganze Milde seines väterlichen Ernstes entfaltet, ein Mittel, die Gewissen nicht zu beherrschen, sondern zu berathen, in die Wunden des Herzens das Oel eines heiligen Trostes zu gießen und den schwachen Entschluß sittlich zu kräftigen. Zwischen solchen Männern und unserer Kirche kann eine Differenz der theologischen Richtungen, aber kein Streit obwalten. Doch wie viele solcher Männer hat die römische Kirche? Wie wird ihnen ihre Stellung verkümmert, ihr Wirken erschwert? Hirscher mußte sich von dem Jesuitenpater Schlosser einen Gottesleugner nennen lassen, die Schildknappen dieses Ordens bekämpfen ihn mit Wort und Schrift.

So wenig auch die Bestimmungen, welche das Tridentinum dem Bußsacrament gegeben hat, der Sittlichkeit günstig, so sehr dieselben eine falsche Sicherheit, ein todtes, äußerliches Wesen zu befördern geeignet sind, so kann dennoch die Beichte wohlthuend wirken, wenn sie in die rechten Hände kommt. Aber wer bürgt dafür? So

wie das Institut in der Praxis sich zeigt, wird es nach meiner innigsten Ueberzeugung meist nachtheilig wirken. Schon daß es nach seiner ganzen Tendenz darauf angelegt ist, die Sünde immer als ein Einzelnes in Gedanken, Worten und Thaten zu betrachten, nicht als eine ganze Richtung des Lebens; daß es den prüfenden Blick auf der Oberfläche und bei den Endpunkten der Erscheinungen festhält, statt ihn hinabzuleiten in den verborgenen Grund des Herzens, um das Verderben in seinen innersten Wurzeln zu erfassen, kann unmöglich einen rechten Ernst der Betrachtung, einen durchdringenden Ernst der Buße, jene heilsamen Schrecken des Gewissens wecken, welche die Reformatoren so ergreifend schildern, weil sie dieselben unmittelbar und lebendig erfahren haben. Ebenso löst sich der ganze Bußakt in Einzelnheiten auf, die einzelnen Sünden werden zusammengezählt, ihre Summe geht auf in eine andere Summe vereinzelter Genugthuungen, die wieder gedeckt wird durch eine Summe von Indulgenzen, deren Werth sich nach einer Art Tarif für kirchliche Leistungen bemißt. So verwandelt sich der tiefste Prozeß des religiösen Lebens aus einer innern sittlichen That in ein äußerliches Rechenexempel.

Doch gehen wir zu bestimmten Erfahrungen über. Der Verfasser der Bilder und Skizzen von Rom erzählt S. 49, einer der berühmtesten Beichtiger Roms habe ihm seine Erfahrungen über den Einfluß dieses Instituts auf die Sittlichkeit in folgenden Worten dargelegt: „Ob die katholische, ob die protestantische Ansicht über Beichte mehr zur moralischen Kräftigung der Völker beitrage, dieß lassen wir unentschieden. Wir fußen auf dem Glauben, daß der Richterstuhl der Beichte von Christo eingesetzt ist, und zwar mit Petri Schlüsselamt. Viele beichten allerdings nicht mit der rechten Verfassung der Seele, zumal in der österlichen Zeit; aber es ist für das Allgemeine doch gut und heilsam, daß die Kirche eine solche nöthigende Ordnung und Zeit festgestellt hat. Auch giebt es nur Wenige, welche nicht mit ernsten Gedanken sich sammelten, indem sie sich diesem Sacramente nahen. Auf jeden Fall kann man sagen, daß es besser ist, als wenn sie nicht gehalten wären zu beichten. Man glaubt nicht, wie doch sonst sehr weltliche Leute die Angel tief in sich tragen, wie sie das Bedürfniß haben, mit der Kirche und mit Gott Friede zu machen, wie sie ihr Möglichstes, ihr Aeußerstes thun, um sich doch mit dem Beichtvater zu verständigen. Dieser darf allerdings nicht rigoristisch sein, zumal gegen eine Person, welche nicht ganz ihrer selbst mächtig, sondern in der Gewalt der Verhältnisse ist, z. B. bei Eheleuten, wenn der eine Theil am Bösen wider Willen Theil nimmt, in der Hoffnung, den andern

nach und nach zum Guten zu leiten." Der Berichterstatter knüpft daran die treffende Bemerkung: „Wie groß ist aber nach all' diesem die Gefahr, daß beide Theile die Beichte hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte auffassen, daß sie das Verhältniß zwischen der Kirche und dem Einzelnen pacificire! die Kirche will auch den Weltlichen wo möglich nicht ganz aus ihrer Gewalt lassen, auch das Weltkind will es mit der Kirche nicht verderben, denn das Fegfeuer könnte doch möglicher Weise eine Wahrheit sein, und dann ist sie (wie ihre Personification, die Mutter Gottes) von sehr großem Einfluß bei Entscheidung unseres ewigen Heils." Kann aber, so dürfen wir fragen, diese ganze Auffassung einen sittlichen Ernst der Behandlung und einen sittlichen Einfluß auf das Leben zur Folge haben? Muß sie nicht nothwendig eine falsche Beruhigung der Gewissen und einen Traum von Frieden in den Gemüthern erzeugen, während doch wirklich aller wahre Friede fehlt?

Wie könnte auch der Beichtiger aus einem solchen Verhöre einen tieferen Blick in die Seelenzustände der Confitenten gewinnen, da namentlich in der österlichen Zeit ganze Schaaren sich ablösen und Keiner zu lange Zeit in Anspruch nehmen darf, um die Andern nicht aufzuhalten, da in verwirrendem Gedränge die Bilder der Sünden vor der Seele des Priesters sich häufen und kein Augenblick der Ruhe für ihn eintritt, um sich in Klarheit zu neuer Fähigkeit des geistigen Aufnehmens und zu der so nothwendigen Besonnenheit des Urtheils zu sammeln? In Rom, so berichtet unser Freund, „müssen gerade die namhaften Beichtväter fast den ganzen Tag Beicht hören; es harrt schon gegen ein Dutzend Beichtkinder, bis der eben Beichtende abgefertigt ist. In Neapel sieht man einen Zug Soldaten vor einem Beichtstuhl halten. Ein alter Katholike sagte zu mir, diese namhaften Beichtiger seien wie die Hospitalärzte, welche wegen Menge der Kranken selten den Einzelnen kennen lernen und oft nicht mehr wissen, was sie ihm das Letztemal verschrieben: wie das Chirurgische, das Mechanische in großen Hospitälern noch am Besten bestellt ist, so auch bei dieser österlichen Zwangsbeichte." Nicht anders verhält es sich in Deutschland. Während der Jesuitenmission im vorigen Jahre sollen in Frankfurt während 14 Tagen 5000 Menschen gebeichtet haben. Während der österlichen Zeit sind sämmtliche Glieder jeder Gemeinde zur Beichte verpflichtet; wie viele Augenblicke, wie viele Aufmerksamkeit kann da ein Seelsorger dem Einzelnen wiedmen? wie tief kann er seine Bedürfnisse ergründen, auf seine Zustände eingehen? Und doch ist Niemand zu mehr als einer Beichte im Jahre, eben zur österlichen, gesetzlich verbunden. Es ist unter diesen Umständen nicht

zu verwundern, wenn das Tridentinum sagt, der Versöhnung mit Gott pflege (wohlverstanden!) **bisweilen** bei frommen Seelen, welche das Bußsacrament andächtig empfingen, Friede und Ruhe im Gewissen mit großem Troste des Geistes zu folgen [1]). Es kann ja der Kirche bei solchen Einrichtungen weit weniger um diese friedsame Frucht der Gerechtigkeit zu thun sein, als darum, daß sie die Bande ihrer Herrschaft über die Gewissen von Zeit zu Zeit wieder straff anziehe.

Und was wird überhaupt im Beichtstuhle verhandelt? Der erwähnte Reisebericht sagt S. 52: „Aus den Beispielen, womit einige italienische Geistliche mir ihre Ansicht über die Beichte zu belegen suchten, erhellt, daß nicht sowohl von der ganzen Verfassung des innern Menschen im Beichtstuhle gehandelt wird, als von einzelnen Thaten und häufig gerade von solchen, welche weniger durch die Sittlichkeit, als durch die äußeren Ordnungen der Kirche verboten werden. Mehrere Beispiele erwiesen mir zur Genüge, daß das berüchtigte Werk de matrimonio mit der Beichtstuhlpraxis in unmittelbarer Beziehung steht, daß obscoena sehr specialisirt zu werden pflegen." An Letzterem mag es auch in Deutschland nicht fehlen. Das Unglaubliche in diesem Artikel leistet eine Schrift, welche der Würzburger Domprediger Dr. Franz Xaver Himmelstein im Jahre 1851 zur würdigen Feier des vom Pius IX. angeordneten Ablaßjubiläums unter dem Titel „der Jubelablaß" herausgegeben und die seitdem bereits die fünfte Auflage erlebt hat. Der Schrift ist als Anhang ein sogenannter „Beichtspiegel oder Gewissenserforschung" beigegeben, welcher dem römischen Katholiken die Selbstprüfung erleichtern soll und uns zugleich eine Vorstellung von der Art gewährt, wie Priester dieser Gattung in der Beichte sich den Weg zu den Gewissen zu bahnen pflegen. Es findet sich nämlich bei dem sechsten Gebote eine Reihe von Fragen über die Keuschheitssünden, welche mit solcher Ausführlichkeit ins Einzelne eingehen und mit einer solchen Nacktheit und Unumwundenheit die unnatürlichsten Laster specialisiren und ausmahlen, daß wir das sittliche Gefühl des Lesers zu empören fürchten müßten, wenn wir mit Ueberwindung des Ekels dieselben hier wiederholen wollten. Wer sie zur sittlichen Würdigung der Anstalt, welche sie zu befördern bestimmt sind, kennen zu lernen wünscht, den verweisen wir auf die Schrift selbst oder auf die Besprechung in Nro. 95 der Darmstädter allgemeinen Kirchenzeitung von diesem Jahre, wo er sie S. 764 vollständig abgedruckt findet. Nur das Urtheil, welches der

---

[1]) Sessio XIV. de poenit. cap. III.

Referent des letztgenannten theologischen Blattes darüber fällt, erlauben wir uns im Auszuge mitzutheilen. Der Ausdruck der sittlichen Entrüstung, der durch dasselbe hindurchgeht, deutet zur Genüge ihren Inhalt an. „Ist es nicht zu verwundern," heißt es dort S. 765, „wie eine gottgeweihte Persönlichkeit, wie eine so reine Persönlichkeit, als ein heiliger römischer Priester der heiligen römischen Kirche ist, nach solchen Abscheulichkeiten, solcher Unnatur in solch' vordringender, nie gesättigter Weise fragt, in solchem sittlichem Schmutz sich gemächlich und weilend herumtreibt? Sollte man nicht vielmehr glauben, daß die heilige Persönlichkeit eines römischen Priesters von all diesen sittlichen Entartungen nichts wisse? Und wenn sie etwas davon weiß und zwar so genau weiß, ist es nicht zum Verwundern, daß sie derartiges so genau weiß und so sorgfältig erforscht, ohne selbst Erfahrungen in diesem Gebiete der verworfensten Gemeinheit gemacht zu haben? — — Giebt es nicht andere Wege, solchen Lastern zuvorzukommen oder sie zu heilen, als ein Beichtspiegel, der nicht bloß den Wissenden, sondern auch den Unwissenden, den Kleinen wie den Großen, den Unverdorbenen, wie den Verdorbenen, reinen Jünglingen und Jungfrauen, wie sittenlosen in die Hände kommt? Muß nicht der sittliche Geist eines reinen Mädchens oder Knaben auf die grausamste Weise aus seiner Unschuld so gerissen werden? — — Und endlich hat es denn in Würzburg nicht katholische Väter und Mütter, Jünglinge und Jungfrauen gegeben, die, als sie diesen Beichtspiegel lasen, das Buch des Herrn Himmelstein mit Entrüstung von sich warfen? und giebt es nicht Katholiken, die wenn sie Vorstehendes lesen, mit uns übereinstimmen und sagen: Ja, es ist unverantwortlich von einem katholischen Priester die sittliche Schamhaftigkeit so wenig zu berücksichtigen."

In der Geschichte des katholischen Beichtinstitutes, so wie der theologischen Moral bilden eine dunkle Nachtseite die Moralcompendien, welche die Jesuiten im 17. Jahrhundert hauptsächlich zur Belehrung und Anweisung für die Beichtväter schrieben. Die Namen Escobar, Leß, Sanchez, Ami, Tambourin und Anderer sind durch dieselben zu einer traurigen Berühmtheit gelangt. Durch die Grundsätze des Probabilismus, und der Mentalreservation, die sie aufstellten, durch das ganze Labyrinth einer schlauen, abgefeimten Casuistik, das sie mit raffinirtem Scharfsinn erbauten, haben sie nicht bloß eine Anleitung zu einer wahrhaft gewissenlosen Verwaltung des Beichtstuhls, zur Beschönigung jeder Unsittlichkeit und jedes Lasters, sondern eben damit auch eine Anleitung zur Sünde selbst gegeben. Mag auch die neuere römische Theologie, die von den Jesuiten gelernt hat mit allen Schleichwegen einer unwahren Dialectik der schlechten Sache den Schein der Güte zu geben,

dieses Urtheil tragikomisch nennen oder in der sittlichen Verwerfung, welche die Geschichte gegen diesen Orden und sein unsittliches Treiben ausgesprochen, einen welthistorischen Tendenz und Injurienproceß entdecken, die Wahrheit wird dadurch nicht verdunkelt. Jene Grundsätze, wie sie von der Meisterhand eines Pascal in den Provincialbriefen und eines Nicolaus Perrault in der „Moral der Jesuiten [2])" dargestellt, mit heiligem Ernst gewürdigt und bekämpft wurden, sind schlecht und sittenverderbend. Der deutsche Jesuite Hermann Busenbaum hat sie in seinem Werke: „Mark der Moraltheologie" in ihrer ganzen Abscheulichkeit entwickelt, und obgleich dieses Schandbuch im vorigen Jahrhundert auf Befehl der französischen Parlamente durch die Scharfrichter zerrissen und verbrannt wurde, gingen doch die wesentlichsten Grundsätze, die es so anstößig machten, in das Compendium der Moraltheologie des Alphons von Liguori über und diese wurde nicht bloß von der Curie gut geheißen und der Geistlichkeit zur Anwendung empfohlen, sondern auch der Verfasser selbst im Jahre 1839 heilig gesprochen [3]). Ich nehme keinen Augenblick Anstand hiermit öffentlich zu erklären, daß die Beichtanstalt, wo sie nach den Maximen dieser jesuitischen Casuistik verwaltet wird, ganz das ist, was Herr M. von mir widerrufen haben will: nämlich „ein abergläubisches, ein gottloses, ein verruchtes, ein die moralischen Grundlagen der Gesellschaft untergrabendes Institut."

Wenn nun dieser Herr S. 78 uns Protestanten mit ächt brüderlichem Erbarmen ob unseres Nothstandes, so recht aus dem sicheren, behaglichen Gefühle seines Reichthums heraus, zuruft: „So wenig ihr die zerrütteten Verhältnisse der Ehe und der Familie herstellen werdet, ohne auf das unauflöslich bindende Sacrament der Ehe zurückzukommen, so wenig werdet ihr zu einer rechten Ordnung des innern Lebens des Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott wieder gelangen ohne das heilige Sacrament der Buße," so deckt sich darin nur eine längstbekannte Unart katholischer Logik auf. Diese folgert nämlich so: Weil ihr Protestanten nicht Alles so habt, wie wir, so habt ihr

---

[2]) La morale des Jesuites, extraite fidelement de leurs livres, imprimez avec la permission et l'approbation des superieurs de leur Compagnie. Par un docteur de Sorbonne. 3 Tomes. Mons 1669. Der Verf. besitzt und benützt die Ausgabe von 1702.

[3]) Man vergl. das lehrreiche Schreiben an die französische Geistlichkeit von Abbé C. Massiot, datirt Paris im September 1851, wovon Marriot im ersten Heft seines „wahren Prateſtanten" eine deutsche Uebersetzung giebt. Dort sind auch mehrere der sittenverderblichen Grundsätze mitgetheilt, welche der „heilige" Liguori sich von den Jesuiten einimpfen ließ.

gar Nichts. Weil ihr eure Uebertretungen nicht als einzelne Zahlengrößen mit Hülfe eines Beichtspiegels addiret und dem Priester vorrechnet, sondern mit dem ganzen Bewußtsein eurer Sünde und in der völligen Beugung eures gläubigen Herzens vor Gott tretet, der reich ist an Gnade und Erlösung über Alle, die ihn anrufen, so fehlen euch alle Wirkungen der Buße; weil ihr die Ehe zwar nicht als Sacrament, wohl aber als einen Bund betrachtet, der in Gott geschlossen ist und in ihm bewahrt werden soll, darum geht derselben bei euch der Charakter der Heiligkeit ab und kein Segen des Himmels begleitet sie. Ich will nicht davon reden, daß es der römischen Kirche nie gelungen ist ihren Sacramentsbegriff an der Buße und der Ehe einigermaßen genügend durchzuführen, nur die eine Frage erlaube ich mir: Wo ist größerer sittlicher Ernst im Leben, wo wird die Zucht und Ehrbarkeit der Ehe mehr bewahrt, in dem protestantischen Deutschland, Skandinavien und England, oder in dem streng katholischen Italien, wo die Unzahl der Priester und Mönche, und die Starrheit der kirchlichen Form nicht im Stande war den sittlichen Verfall aufzuhalten und eine Wiedergeburt des häuslichen und nationalen Lebens anzubahnen? Wir wissen wohl, welche Gaben uns Herr Michelis und die Jesuiten zugedacht haben: es ist die priesterliche Gewalt, die sich als Alles umschließende Schranke und Alles bindende Macht zwischen unser Gewissen und unsern Gott stellen, die uns aus der Freiheit, mit der uns Christus befreiet hat, wieder unter das knechtische Joch der alten Menschensatzungen fangen soll, aber ihre Lockungen klingen uns nicht wie Sirenenstimmen, wir fürchten die Danaer, wenn sie Geschenke bringen.

Zwar sagt Herr M. S. 20: „Soll der Grundsatz der gegenseitigen Anerkennung des auf der einen oder andern Seite wirklich Gelehrten und Geübten — — in der That zur Anwendung kommen, so müssen vor Allem die Protestanten von der üblen Gewohnheit ablassen, alles dasjenige, was in der heiligen Schrift entweder wirklich oder nach ihrer Meinung nicht begründet ist, als Menschensatzung zu bezeichnen.“ Ist diese Forderung nicht unerhört? Wir Protestanten bekennen auf die Frage: „Was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben?“ mit dem Heidelberger Katechismus freudig: „Daß ich mit Leib und Seele, beides im Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen bin, der mit seinem theuren Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlet hat.“ Ungeachtet dieses Bekenntnisses nennt uns die römische Kirche Ketzer, schleudert auf unsere Häupter den Fluch, decretirt uns die Vergebung der Sünde, das ewige Leben und die Seligkeit ab. Wie er-

kühnt sich Herr M. gegenüber dieser Thatsache von der Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung zu reden? Diese ist nur denkbar auf der Grundlage einer wahrhaften, das heißt, einer inneren Parität. Trotz ihrer in der Schrift nicht begründeten und ihr widerstreitenden Institutionen und Lehren sprechen wir der römischen Kirche, so lange sie von Christo, dem Haupte der Gemeinde, nicht läßt, die christliche Heilsgemeinschaft nicht ab. Während sie aber der evangelischen Kirche die gleiche Anerkennung standhaft versagt, soll uns die Berechtigung entzogen werden das, was in Gottes Wort keinen Grund, was Mißverstand und Herrschsucht aufgerichtet und geboten haben, mit dem wahren Namen zu belegen und „Menschensatzung" zu nennen, weil es der römischen Kirche gefällt es als göttliche Institution zu betrachten. Giebt es eine größere Absurdität, eine anspruchsvollere Forderung als dieses noli me tangere? Kann man unumwundener aussprechen, daß man sich für allein berechtigt hält und die Andern nur tolerirt, wo und so lange man eben muß?

Ich scheide hier von meinem Gegner und zugleich aus diesem Kampfe. Aller guten Dinge sind drei, sagt das alte Sprichwort. Drei Kämpfern habe ich mich gestellt: dem Pater Roh, dem Mainzer Laientheologen und dem Paderborner Professor. Ich bezweifle nicht, daß die römische Kirche noch manchen Dienstmann zu ihrer Verfügung hat, bessere und geringere, als diese; aber alle auf mich zu nehmen würde das Maaß meiner Zeit nicht erlauben und jedem dasselbe zu wiederholen, weil doch immer die alten längst abgerittenen Gründe neu aufgezäumt werden, wäre langweilig. Fernere Entgegnungen sollen darum, falls sie es verdienen, berücksichtigt werden, wenn etwa eine zweite Auflage dieser Schrift nothwendig würde. Den Gegenstand selbst werde ich unterdessen nicht aus dem Auge verlieren, sondern fortwährend bemüht sein Alles zu sammeln, was zur Vervollständigung des Materials und der Untersuchung dienen kann.

Druck von Carl Horstmann in Frankfurt am Main.

Bei nochmaliger Durchsicht des vollendeten Drucks fielen dem Verfasser nachstehende störende Fehler auf, die er den Leser zu verbessern bittet:

Seite 16 Zeile 8 von oben statt (2, 8—10) lies (1, 8—10).
S. 16 Z. 14 v. o. st. vor l. von.
S. 16 Z. 1 von unten st. §. 39 l. §. 40.
S. 21 Z. 2 v. o. st. Presbyteriat l. Presbyterat.
S. 22 Z 1 v. u. st. beptismo l. baptismo.
S. 27 Z. 13 v. o. st. beruhigtes l. beunruhigtes.
S. 28 Z. 24 v. o. st. Tridentium l. Tridentinum.
S. 47 Z. 8 v. u. st. Samostener l. Samosatener.
S. 58 Z. 2 v. u. st. dem libell. l. den libell.
S. 64 Z. 1 v. u. st. (III. fol. 271.) l. (IV. fol. 271).
S. 68 Z. 24 v. u. st. und sie so l. um sie so.
S. 80 Anm. 6 st. historica — 17. 19. l. historia — VI. 19.
S. 91 Anm. 5 st. gratium l. gratiam.
S. 94 Z. 8 v. o. st. von l. vor.
S. 96 Z. 8 v. o. st. meiner l. meinem.
S. 98 Z. 11 v. u. st. Sündenbekenntniß l. Bekenntniß.
S. 100 Z. 1 v. o. st. motivirten l. motivirte.
S. 102 Z. 22 v. o. st. hätte l. hätten.

Folgende unwesentliche Versehen beim Drucke: S. 2 Z. 18 denselbe(n), S. 10 Z. 3 von unten Völker(n), S. 79 Z. 11 von unten Se(e)lenarzte, S. 94 S. 17 von unten be(i)gefügten, S. 96 Anm. 21 ed. Hebr. statt ad Hebr., S. 190 Z. 27 weitläuftig statt weitläufig, so wie wieder statt wider, (S. 13 Z. 15, S. 43 Z. 16) werden dem Leser von selbst auffallen.

Das römische Bußsacrament,

nach seinem

biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwickelung

dargestellt und kritisch beleuchtet.

Zugleich zur Abfertigung des Herrn Professor Dr. Michelis zu Paderborn.

Von

Georg Eduard Steitz,

evangelisch-lutherischer Pfarrer zu Frankfurt am Main.

Nostra ratio est ejusmodi: cum de priscis ecclesiae ritibus agitur, nihil temere, nec absque veterum scriptorum expressis testimoniis afferendum.

Dionysii Petavii animadversiones in Epiphanium fol. 246.

Frankfurt am Main.

Verlag von Karl Theodor Völcker

(vormals H. Zimmer'sche Sortimentshandlung).

1854.

Schulz

Steitz, August Georg Eduard,

Das römische Bußsacrament, nach seinem biblischen Grund und seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt und kritisch beleuchtet Zugl. zur Abfertigung Dr. Michelis zu Paderborn

Frankfurt a.M. 1854